



## دراسات عربية وإسلامية

٤

- ✳️ القراءات القرآنية  
رؤية لغوية معاصرة  
أ. د. أحمد مختار عمر
- ✳️ تجديد الفكر الإسلامي  
عند محمد إقبال  
د. عبد المقصود عبد الغنى
- ✳️ انتشار الإسلام في الهند  
حتى نهاية العهد الغزنوى  
د. محمد عبد الحميد الرفاعى
- ✳️ بناء مصر الحديثة  
د. حامد طاهر
- ✳️ احتكاك العرب بالسريان  
وآثاره اللغوية  
د. علاء القنصل
- ✳️ اللغة العربية  
ودور القواعد في تعليمها  
أ. د. محمد حماسة عبد اللطيف
- ✳️ أثر المبرد في النحو العربى  
د. سلوى ناظم
- ✳️ نظرية النظم  
عند عبد القاهر الجرجاني  
د. أحمد درويش

يشترك في إصدار السلسلة :

أ.د. محمد حماسة عبد اللطيف

أ.د. محمد عبد الهادي سراج

د. أحمد درويش

د. رفعت القرنواقي

د. سلوى ناظم

د. حسن البنداري

المراسلات : د. حامد طاهر — كلية دار العلوم — جامعة القاهرة — ج. م. ع. .

بسم الله الرحمن الرحيم

## تقديم الجزء الرابع

بحمد الله وتوفيقه ، تتابع سلسلة « دراسات عربية وإسلامية » مسيرتها من جديد بإصدار الجزء الرابع ، الذي يحتوي هو الآخر على مجموعة منتقاة من الأبحاث الجامعية ، تتناول موضوعات محددة في مجالات اللغة العربية ، والثقافة الإسلامية .

والجديد في هذا الجزء أن مجموعة من الزملاء قد رحبوا بفكرة إسهامهم بالمشاركة في إصدار هذه السلسلة ، رغبة منهم في أن تواصل صدورها ، مع الاحتفاظ بمستواها العلمي الأصيل الذي حرصنا أن تكون عليه منذ ظهور الجزء الأول .

وبذلك أصبح للسلسلة أسرة تحرير متكاملة ، يتولى كل فرد فيها مهمة الإسهام العلمي بأبحاثه هو من ناحية ، ونشر ما يقدمه إليه الدارسون الجامعيون في مجاله من ناحية أخرى .

وهنا يطيب لنا أن نكرر ترحيب السلسلة بكل الأبحاث الجادة التي تدور حول اللغة العربية وآدابها ، والثقافة الإسلامية وفروعها والتي سبقت الإشارة إليها بالتفصيل في الحقة المنشورة بالأجزاء الثلاثة الأولى من السلسلة .

ونحن إذ نقدم هذا العدد الجديد من « دراسات عربية وإسلامية » نتوجه بالشكر العميق لأساتذة الجامعات المصرية والعربية الذين استقبلوا ما صدر من أجزائها السابقة استقبالا طيباً ، وكتبوا إلينا بذلك مشجعين ، وكذلك اللجان العلمية المتخصصة التي أحأت السلسلة المكانة التي كنا ، وما زلنا ، نطمح إليها .

وفي النهاية ، لابد أن نعرّف بأن العمل الثقافي في الوطن العربي صعب للغاية ، والمبادرة فيه محفوفة بالمخاطر . والجزء عليه يكاد يكون معدوماً ؛ ولكننا — على الرغم من ذلك كله — نؤمن به ، ونحبه ، ونضحي في سبيله بالجهد الصادق من أجل مستقبل أفضل للبحث العلمي ، وخدمة محالصة للغة العربية والعلوم الإسلامية .

والله ولي التوفيق .

حامد طاهر

١٦ ذو الحجة ١٤٠٥ هـ  
أول سبتمبر ١٩٨٥ م

## القرءات القرآنية: رؤية لغوية معاصرة

أ.د. محمد مختار عمر\*

أثناء اشتغالي بجمع القرءات القرآنية وتصنيفها من أجل إخراج معجم لها ، تكشفت أمامي جوانب جديدة للموضوع ، وبدأت لي بعض ملاحظات رأيت من الخير أن أقدم أهمها للقارئ لعلمه يجد فيها ما يفيد .

وسأصوب الضوء في هذا المقال على جوانب ثلاثة هي :

- ١ - شروط قبول القراءة عند اللغوي :
  - ٢ - اختلاف نظرة اللغوي إلى القراءة باختلاف الغرض من الاستشهاد بها ؛
  - ٣ - الأهمية التي يعطيها اللغوي للقرءات القرآنية ، وهل هناك ما يمكن أن تكشف عنه القرءات اللغوي ؟
- وأبدأ بتوضيح موقف اللغويين من القرءات القرآنية وشروط قبولهم لها ، لأن هناك خلطاً كبيراً وقع في هذه القضية . وأحب بادئ ذي بدء أن أميز بين منهجين مختلفين وموقفين متباينين من القرءات القرآنية :
- أولهما : موقف القراء وعلماء الأصول ؛  
والآخر : موقف اللغويين والنحاة ؛
- الفريق الأول حكّمته النظرة إلى القراءة باعتبارها وسيلة تعبد وتقرب إلى الله ، وشرطاً لصحة الصلاة ، ومصدراً للتشريع ؛
- أما الفريق الثاني فقد حكّمته النظرة إلى القراءة باعتبارها أحد المصادر اللغوية المعتمدة ، وشاهد لا يصح النظر إليه بمعزل عن سائر الشواهد اللغوية .
- \* أستاذ بقسم علم اللغة والدراسات السامية والشرقية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة .

التريق الأول - حين قلب المقياس الديني - وضع لقبول القراءة شروطاً ثلاثة هي :

١ - موافقة أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً .

٢ - موافقة العربية ولو بوجه .

٣ - صحة سندها واتصال روايتها ( انظر النشر لابن الجزري ١ - ٩ ) :

أما التريق الثاني - وهو الذي بهما - فقد وضع لصحة القراءة شرطاً واحداً هو صحة الرواية عن القارئ العدل حتى لو كان فرداً ، وسواء رويت القراءة بطريق لتواتر أو الآحاد ، وسواء كانت سبعة أو عشرية أو شاذة ، بل إن ابن جني في كتابه « المحتسب » كان حريصاً على وضع القراءة الشاذة على قدم المساواة مع القراءة السبعة ، وذلك في قوله : « إنه نازع بالثقة إلى قراءة ، مخفوف بالرواية من أمامه وورائه . وعلنه أو كثيراً منه مساو في الفصاحة للمجتمع عليه » . وإذا كان اللغويون لم يشترطوا النقل المتواتر في أي نص لغوي فلماذا يشترطونه في القراءة القرآنية ، وإذا كانوا قد صرحوا بقبول نقل الواحد إذا كان الناقل عدلاً رجلاً كان أو امرأة ، حرّاً كان أو عبداً ( الاقتراح للسيوطي ص ٨٦ ) فلماذا يوضع قيد على قبول القراءة دون غيرها ؟ بل أكثر من هذا يصرح السيوطي بأن العدالة وإن كانت شرطاً في الراوي فهي ليست شرطاً في العربي الذي يحتج بقوله .

و إلى جانب عدم اشتراط اللغوي لتواتر لم يشترط اتصال السند ورفعته إلى الرسول صلى الله عليه وسلم . واللغويون بهذا يتعامون مع القراءة على أنها نص عربي رواه أو قرأ به من يوثق في عربيته على فرض التشكك في نسبة القراءة إلى الرسول . وبهذا يدخل في باب الاحتجاج اللغوي كثير مما عده القراء من باب التفسير أو الشرح اللغوي .

أما شرط موافقة القراءة لأحد المصاحف العثمانية فلا يتقيد به اللغوي كذلك . بل هو يرى في هذا الشرط حداً من فائدة تعدد القراءات وإضاعة للحكمة من تشريعه . يقول ابن الجزري في النشر ( ١ - ٢٢ ) :

« فلما سبب وروده على سبعة أحرف فلتخفيف على هذه الأمة وإرادة اليسر بها والتبوين عليها وتوسعة ورحمة وخصوصية لفضلها وإجابة لقصد نبيها . : حيث أتاه جبريل فقال له إن الله يأمرك أن تقرئ أم لك القرآن على حرف ، فقال صلى الله عليه وسلم أسأل الله معافاته ومعونته إن أمي لا تطيق ذلك ، ولم يزل يردد المسألة حتى بلغ سبعة أحرف » .

ويقول : « إن النبي صلى الله عليه وسلم بعث إلى جميع الخلق أحمرها وأسودها عريبها وعجمياً ، وكانت العرب الذين نزل القرآن بلغتهم لغاتهم مختلفة ، وألسنتهم شتى ،

ويعسر على أحدهم الانتقال من لغته إلى غيرها أو من حرف إلى آخر ، بل قد يكون بعضهم لا يقدر على ذلك ولا بالتعام والعلاج لأسبها الشيخ والمرأة ، ومن لم يقرأ كتاباً : : فلو كانوا العدول عن لغتهم والانتقال عن ألسنتهم لكان من التكليف بما لا استطاع ، وما عسى أن يتكلف المتكلف وتأتي العلياء .

ثم ينقل ابن الجوزي عن ابن قتيبة في كتابه « تأويل مشكل القرآن » قوله :  
« فكان من تيسير الله تعالى أن أمر نبيه صلى الله عليه وسلم بأن يقرأ كل أمة بلغتهم وما جرت عليه عادتهم : فالهليل يقرأ ( عني حين ) يريد ( حتى ) . : والقرش لا يهمز ، والآخر يقرأ ( قبل لم وغيض الماء ) بالإشباع : : وهذا يقرأ ( عليهم وفيهم ) . : والآخر يقرأ ( عليهم ومنهم ) بالصلة : : إلى غير ذلك . ولو أراد كل فريق من هؤلاء أن يزول عن لغته وما جرى عليه اعتياده طفلاً وناشئاً وكهلاً لاشتد ذلك عليه ، وعظمت المحنة فيه ، ولم يمكنه إلا بعد رياضة للنفس طويلاً ، وتذليل لللسان ، وقطع للعادة ، فأراد الله برحمته ولطفه أن يجعل لهم متسعاً في اللغات ومتصرفاً في الحركات كتيسيره عليهم في الدين . »

إن العادات النطقية والقدرة على التلفظ ببعض الأصوات دون بعض إنما ترتبط بالجانب الصوتي لا الكتابي . وإلا فأي صعوبة نطقية تتحقق في أن يقرأ القاريء الكلمة كما قرئت : « فتينوا » أو « فتيتوا » ؟ وأي صعوبة في أن ينطق كلمة « عباد » في قوله تعالى : « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً » كما قرأها ابن كثير وابن عامر ونافع وغيرهم : « عند الرحمن » ، أو كما قرأها أبي وسعيد بن جبير : « عبد الرحمن » ، ( يفتح العين وسكون الياء ) أو كما قرأها ابن عباس : « عباد الرحمن » ؟ ( يضم العين وتشديد الياء ) وهل تظهر الحكمة من تعدد القراءات في مثل قوله تعالى : « وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه » حيناً قرئت منه « تارة » : « منه » ( بكسر الميم وتشديد النون والنصب ) وتارة : « منه » ( يفتح الميم وضم النون المشددة والإضافة ) ، وتارة : « منه » ( بكسر الميم وتشديد النون والرفع ) ؟ :

فإذا كان مثل هذه القراءات يدخل في باب المقبول مع غياب حكمة التخفيف فيها ، فلماذا نستبعد قراءات أخرى تبدل حكمة التخفيف والوضحة منها لمجرد مخالفتها لرسم المصحف والأمثلة كثيرة على القراءات التي تدخل في باب العادة الكلامية أو الخاصة اللهجية — مما يقبله اللغوي دون تردد — ويستبعد القاريء لمخالفتها لرسم المصحف ، مثل :

١ — ( وما هو على الغيب « يضمن » ) ، التي قرئت : « بظنين » . وكلنا يلاحظ التداخل بين صوتي الضاد والظاء حتى في لغة المعاصرين . ورسم المصحف لا يسمح بالتبادل بين الضاد والظاء .



٢ — قوله تعالى : ( وإذا السماء كَشِطَّتْ ) ، وقوله ( فأما اليَوْمُ فلا ) « تنهر » فقد قرأهما ابن مسعود على خلاف سائر القراء حين أبدل الكاف قافاً في الأولى فصارت : « كَشِطَّتْ » ، وأبدل القاف كافاً في الثانية فصارت « تكهر » . والصلة الصوتية بين القاف والكاف أوضح من أن تحتاج إلى تعليق ، ورسم المصحف لا يسمح بالتبادل بين القاف والكاف .

٣ — قراءة ابن مسعود : « عَيَّ حين » في : « حَيَّ حين » : وهي خاصة لمجبة معروفة منقولة عن هذيل :

٤ — ومثل هذا يقال عن قراءة : « إنا أنطيناك الكوثر » بدلا من : « أعطيناك الكوثر » ، وقد قرأها كل من الحسن وطلحة وابن عبيص وأم سلمة .

بل إنني أرى أن شرط موافقة القراءة لأحد المصاحف العثمانية قد فتح باباً دخل منه بعض القراء والتعويين الذين غلبوا جانب الرسم على جانب الرواية ، فسمحوا بالقراءة بما يوافق الرسم دون التحقق من صحة الرواية . وهذا باب خطير دخل منه كثير من الطاعنين في القراءات حين ردوا كثيراً مما روي منها إلى الاجتهاد في النطق بما هو مرسوم . ولهذا كان حمزة بن حسن الأصفهاني في كتابه « التنبيه على حدوث التصحيف » حريصاً على أن يوضح أن أحنال المجاه لا يكفي بل لابد أن يقرأ بهما لتصيرا قراءتين . أما إذا احتمل المجاه لفظين ولم يقرأ بهما فلا تصيران قراءتين . وضرب الأصفهاني أمثلة لقراءات وافقت رسم المصحف ولم تصح الرواية فيها فعادت من التصحيف منها القراءات المنسوبة إلى حماد الراوية ، قال الأصفهاني : « وكان حماد الراوية يقرأ القرآن دون رواية فكان يقع في التصحيف » ، ومما صحفه : « بل الذين كفروا في غرة ( بكسر الغين ) وشقاق » ، بدلا من « في غرة وشقاق » ، وكذلك : « لكل امرئ منهم يومئذ شأن يعنيه » ، بدلا من « شأن يعنيه » . . . وغير ذلك .

وروي الأصفهاني حكايات طريقة حول تصحيقات بعضهم مثل :

( أ ) كان أحد رجال المتوكل يقرأ في المصحف اجتهداً ، فكان يقع في التصحيف حتى بلغ قوله تعالى : « وبشر المخبتين » فقرأها : « وبشر المختئين » ( بنون مشددة مفتوحة ) فأمر به فحسب على وجهه :

( ب ) كان عبد الله بن أحمد بن حنبل يقرأ سورة العلق فقرأها : « اقرأ باسم ربك الذي خلق » — بالبناء للمجهول — فقال له أحد الموجودين : أبوك ضرب بالسياط على أن يقول : كلام الله مخلوق ، وقد جعلت خالق الأشياء مخلوقاً .

(ج) كان الوليد بن عبد الملك يقرأ : « ياليتها (بناء مضمومة) كانت القاضية » فسمعها عمر ابن عبد العزيز فقال : « ياليتها كانت بك » .

أما شرط « موافقة العربية ولو بوجه » فلا يرى اللغوي ضرورة له ؛ لأنه أمر متحقق لا محالة حين يتحقق شرط الرواية ، ولهذا يقول ابن الجزري : « وقولنا في الضابط : (ولو بوجه) نريد به وجهاً من وجوه النحو سواء كان أفصح أم فصيحاً ، مجعاً عليه أم مختلفاً فيه اختلافاً لا يضر مثله إذا كانت القراءة مما شاع وذاع وتلقاه الأئمة بالإسناد الصحيح . . . » (١ - ١٠) . وحين أراد ابن الجزري أن يمثل لما نقله الثقة ولا وجه له في العربية لم يجد ما يمثل به إلا ما كان من قبيل السهو والخطأ ، ومع ذلك عقب بقوله : وهو قليل جداً بل لا يكاد يوجد » (١ / ١٦) .

ومن الغريب أن نجد من بين المشتغلين بالقراءات من المعاصرين من يحاول إسقاط ماعدا القراءات السبع من الكتب ، ويرفض إثباتها أو الإشارة إليها لأى غرض من الأغراض . فأقصى ما يمكن أن يقوله قائل : إنه لا تصح الصلاة بغير المتواتر ؛ لأنه ليس بقرآن . ولكن إذا لم يكن قرآناً ، أليس من وجهة النظر اللغوية البحتة كلاماً عربياً فصيحاً ؟ وإذا كان يحظر التعبد به أو قراءته في الصلاة ، أليس هناك مجالات أخرى لروايته والاستشهاد به ؟ يقول التسطواني (لطائف الإشارات ص ٧٣) : « إن من قرأ بالشواذ غير معتقداً أنها قرآن ولا يوهم أحداً ذلك ، بل لما فيها من الأحكام الشرعية عند من يحتج بها ، أو الأحكام الأدبية فلا كلام في جواز قراءتها » . وهذا ينبغي أن تدخل القراءات بجميع درجاتها ومستوياتها في الدرس الأدبي واللغوي دون حرج .

فإذا انتقلنا إلى النقطة الثانية وهي نظرة اللغوي إلى القراءة ، وجدنا هذه النظرة تختلف باختلاف الغاية من الاستشهاد بها . فإن كانت الغاية إثبات وجود اللفظ في اللغة ، أو ضبط نطقه ، أو ذكر معناه ، أو غير ذلك من النتائج الجزئية التي لا تعم حكماً ، ولا تبنى قاعدة — إذا كانت الغاية كذلك فلا يهم كثرة التماذج اللغوية الموافقة لهذه القراءة أو قلها ، كما لا يهم أن تكون القراءة هي النموذج الوحيد المنقول إلينا . وقد قبل اللغويون روايات الآحاد بالنسبة لجميع الشواهد اللغوية في مثل هذه الحالة .

أما إذا كانت الغاية من الاستشهاد وضع قاعدة ، أو استنباط حكم ، أو تقنين نخط فإن اللغوي حينئذ يضع القراءة إلى جانب غيرها من النصوص ، ويوازن بينها ، ويبني القاعدة على الكثير الشائع ، سواء كان مقروءاً به ، أو غير مقروء ، وسواء كانت القراءة

متواترة أو غير متواترة : والقراءة حيثئذ لا تتميز بوضع خاص ، ولا تنفرد بنظرة معينة بالنسبة لسائر المصادر اللغوية . وكيف تتميز والنص القرآني نفسه لم يعط أى ميزة فى مجال التقعيد على غيره من النصوص ؟

ألم يترقب اللغويون عند بعض الآيات القرآنية فحفظوها ولم يقيسوا عليها لأنها لم تأت طبقاً للنموذج الشائع فى لغة العرب ؟

أينما يسمح بأن يقيس المتعلم على الآية القرآنية « إن (بنون مشددة) هذان لساحران » يرفع الطرفين بعد « إن » ؟ ( الآية ٦٣ ٢ طه ) وهى قراءة نافع وابن عامر وحزمة وعاصم والكسائى من القراء السبعة . ومثل هذا يقال عن قراءة معظم السبعة « بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة » ( النساء ١٦٢ ) .

فالقراءة إذن فى مجال التقنين والتقيد لا تعزل عن بقية المصادر اللغوية . هى القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف والشعر الجاهلى والإسلامى ومأثور النثر من حكم وأمثال وخطب . . . وهى توضع مع غيرها فى سلة واحدة ويصنف الجميع وتحلل ثم توضع القاعدة على ما ثبت كثرتة ويتضح شيوخه وأطراده . لأنه هو الذى يمثل اللغة المشتركة أو القاعدة التى يجب محاكاتها والالتزام بها .

ومعنى هذا أن معيار اللغوى ومنهجه يختلف عن معيار القارئ ومنهجه ، وأن أى محاولة لفرض منهج القراء على اللغويين سيعبئ فرض منهج علم على علم آخر . كما سيظهر اللغوى بمظهر المضطرب أو المتناقض فى أقواله وأفعاله .

وعلى هذا فحين يقول اللغويون عن القراءات :

١ — « والقراء لم يطالبوا بأن يعملوا القراءة على ما يجوز فى كلام العرب بل إن قراءتهم مردودة إلى الرواية » ( رسالة الملائكة ص ١٨٨ ) .

٢ — « الرواية تصالها إلى رسول الله - والله تعالى يقول : ( وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا ) وهذا حكم عام فى المعانى والألفاظ » ( المختصب لابن جنى ) .

٣ — « والسلامة عند أهل الدين إذا صححت القراءتان عن الجماعة ألا يقال إحداهما أجود من الأخرى لأنها جميعاً عن النبي صلى الله عليه وسلم فإثم من قال ذلك » ( إعراب القرآن للنحاس ) —

فليس معنى هذا أنهم لا يد أن يعتقدوا عليها بصورة مطلقة ، وأن يخالفوا أمثالهم الكثيرة

ليبتوا على ما كان منها قليلا . كما أنه ليس معنى رفضهم التفتيد على بعض القراءات أنهم يرفضون قبول القراءات ككل .

وهذا يمكننا أن نفهم وجهة نظر اللغويين القدماء الذين استبعدوا من مجال الاستشهاد قراءات سبعة مثل :

١ - قراءة ابن عامر : وكذلك زين (بضم الزاي) لكثير من المشركين قتل (بضم اللام) أولادهم (بفتح الدال) شركائهم بالفصل بين المضاف والمضاف إليه بالتعويل .

٢ - قراءة حمزة : « واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام » بالجاء على عطف الظاهر على الضمير المتصل دون إعادة حرف الجر . وقد وضع أبو علي القارسي ذلك قائلا : « وهذا ضعيف في القياس وقابل في الاستعمال » وما كان كذلك فترك الأخذ به أحسن .

٣ - قراءة نافع : « وجعلنا لكم فيها معاش » بإبدال ياء مفعلة حمزة في الجمع وهي ليست زائدة . وقد قال المازني تعليقا على هذه القراءة : « أصل أخذ هذه القراءة عن نافع ، ولم يكن يدري ما العربية » ، وقال الزجاج : « ولا أعلم لها وجهاً إلا التشبيه بصحيفة وصحائف ، ولا ينبغي التعويل على هذه القراءة » .

وفي نفس الوقت قبلوا في الاستشهاد قراءات غير سبعة مثل :

( أ ) قراءة الحسن : اهبطوا مصر ( بفتح مصر من الصرف ) .

( ب ) قراءة الحسن : ولا تخوف (بفتحة واحدة) عليهم ولا هم يحزنون .

( ج ) قراءة الأعمش : وإن منها لما يهبط (بضم الياء) من خشية الله (١) .

فالنوع الأول وإن حقق شروط القراءة لم يحقق شروط اللغويين ، والنوع الثاني وإن لم يحقق شروط القراءة فقد حقق شروط اللغويين .

ومع هذا فنحن لا نقر بعض اللغويين على إساءتهم التعبير في وصف القراءة من مثل قول المبرد عن إحدى القراءات : « هي لحن لا يجوز في كلام ولا شعر » (قراءة أبي عمرو :

(١) ما استشهد به اللغويون من انشاء « إنها ترى بشرى كالقصر » على أن القصر أصول الأعناق ، و « إذ تلقونه بألسنتكم » من الواقع وهو الاستمرار في الكذب ، و « فقيصت قبصة من أثر الرسول » على أن القيص الأخذ بأطراف الأصابع ، و « دابة من الأرض تكلمهم » على أن الكلام الجرح .

إلى بارئكم) بسكون الهمزة ، وقوله عن قراءة أخرى : « لو صليت خلف إمام يقرأ :  
الذي تساءلون به والأرحام لأخذت نعلي ومضيت » . ومن مثل قول الزمخشري : « وأما  
قراءة ابن عامر ( قتل أولادهم شركائهم ) فشيء لو كان في مكان الضرورات وهو الشعر  
لكان سمجاً مردوداً . فكيف به في الكلام المنشور ؟ فكيف به في القرآن ؟ . . والذي  
حملة على ذلك أن رأى في بعض المصاحف « شركائهم » مكتوبه بالياء . ولو قرأ بجر الأولاد  
والشركاء لوجد في ذلك مندوحة عن هذا الارتكاب ( الكشف ٦ - ٢٥٣ ) .

وقد كان الأدب في مجال الحكم على القراءة يقتضى التحفظ في إطلاق الأحكام ،  
والدقة في اختيار الكلمات . وكان يكنى اللغوي القول بمخالفتها للأصول العامة ، أو  
بموافقتها لإحدى اللهجات ، أو نحو ذلك . كما كان يرفع عنه الحرج أن يستعمل عبارات  
مثل قول الطبري : « وأعجب القراءتين إلى كذا » ، وقول الفراء : « وإنه لأحب الوجهين  
إلى » ، وقوله : « ولست أشبه ذلك » ، ونحوه .

بقيت النقطة الأخيرة المتعلقة بأهمية القراءات اللغوية . وألخص القول فيها فيما يأتي :  
لا يغبين عن البال أن القراءات القرآنية تعد كثيراً لغوياً وأدبياً لم يكتشف بعد ، وأنها  
بما أثارته من حوار وجدل قد أخصبت التفكير اللغوي العربي ، وشحذت الهمم والعقول  
لنناقشتها وتحليلها والحكم عليها .

وهي بالإضافة إلى هذا وذالك يمكن أن تزود اللغوي - في فهمه وتحليله للغة العربية  
الفصحى ولهجاتها - بمعين لا ينقرب وزاد لا ينقد . وأستطيع أن أضرب عشرات الأمثلة  
للأهمية اللغوية للقراءات وإن كان المجال لا يسمح بذلك . ولهذا فسأقتصر على بعض الأمثلة  
التي بدت في أكثر أهمية من غيرها :

**أولاً :** لا ينكر أحد أن القراءات القرآنية وطرق التلاوة للنص القرآني تعد أمثلة الحى  
الوحيد لكيفية نطق الفصحى قديماً وحديثاً . وكثيراً ما نحتاج عند وصف صوت من  
الأصوات أو ظاهرة صوتية معينة إلى الاستدعاء بنطق المجيدين من قراء القرآن . أما باقي  
المصادر اللغوية فقد وردتنا مكتوبة لا منطوقة ، وكثيراً ما أوقعت طريقة الكتابة العربية  
العربية في التصحيف والتحريف :

**ثانياً :** أن بعض القراءات قد يوضح المراد من الآية ويبقي الضوء على معناها :  
ومن ذلك قوله تعالى في سورة المائدة : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » : وقد جاءت  
قراءة ابن مسعود لتحديد اليد التي يبدأ بقطعها وهي « فاقطعوا أيديهما » . ومنه قوله تعالى في  
نفس السورة : « فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم

أو تحرير رقبة ، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام » وقد قرأ أي وابن مسعود وغيرهما : فصيام ثلاثة أيام متتابعات ، فدللت القراءة على شرط التتابع : كما أن اختلاف القراءة قد يؤدي إلى اختلاف الحكم الفقهي . ومن ذلك قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين » وقراءة حفص المثبتة في نص المصحف بنصب « أرجلكم » عطفاً على الوجود والأيدي . وبذلك تكون الأرجل داخلة في الأعضاء المفسولة . أما قراءة ابن كثير وأبي عمرو وحمزة وغيرهم فكانت بكسر « أرجلكم » بالعطف على الرؤوس ، فتكون الأرجل داخلة في المسح مع الرأس : وقد قال الفقهاء إن القرآن قد نزل بالمسح على الرأس والرجل أولاً ، ثم عادت السنة إلى الغسل .

ثالثاً : كثير من القراءات يكمل بعضه بعضاً أو يفسر بعضه بعضاً . فكما أن القرآن يفسر بعضه بعضاً فكذلك القراءات يفسر بعضها بعضاً ويفسر بعضها بعض القراءات ، وأضرب على ذلك الأمثلة التالية الآتية :

( أ ) يقول تعالى : « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات . فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله : وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » .

فقد اختلف المفسرون في معنى الآية ، فمنهم من قال : إن الذي يعلم تأويله : الله والراسخون في العلم ، وبذلك عطفوا الراسخون في العلم على لفظ الجلالة :

ومنهم من قال : إن الذي يعلم تأويله هو الله فقط ، ثم استأنف قائلا : والراسخون في العلم يقولون آمنا به .

والرأي الثاني أرجح وأوضح ، ولهذا جاءت قراءة أبي وابن عباس : « وما يعلم تأويله إلا الله . ويقول الراسخون في العلم : » — جاءت قراءتهم قاطعة بأن المراد هو المعنى الثاني لا الأول .

( ب ) يقول تعالى متحدثاً عن فئة من اليهود : « ويقولون سمعنا وعصينا وأسمع غير مسمع وراعنا ، لئلاً بالسنتهم وطمعنا في الدين » فكانوا يسكتون على « راعنا » لتوهم أنهم يريدون « الرعاية » مع أن قصدهم « الرعونة » . ولذا جاءت قراءة الحسن وابن محيصن كاشفة نية اليهود حيناً نوت كلمة « راعنا » : وهذا واضح من قول بقية الآية : « لئلاً بالسنتهم وطمعنا في الدين » .

( ح ) قال تعالى : « وما كان لنبي أن يغل » ( يفتح الياء على البناء للمعلوم ) وهذا لقراءة : « وما كان لنبي أن يغل » ( بالبناء للمجهول ) . فعنى الأولى : أن تخون أصحابه بأخذ شيء من الغنائم خفية . ومعنى الثانية : أن تخون بالبناء ( للمجهول ) . وقد جاء في الأثر أن أحد المنافقين قال يوم بدر حين فقدت قبطية حمراء من الغنيمة : خائنا محمد وغلنا . فأكاذبه الله عز وجل . ولاشك أن القراءتين يكمل بعضهما بعضاً .

( د ) ومثال آخر من سورة يوسف في قوله تعالى : « قالوا يا أيها ابنك سرق وما شهدنا إلا بما علمنا » . وحيث لم يكن الأخ سارقاً حقيقة ، وإنما كان متهما بالسرقة ، جاءت القراءة الثانية لتدل على هذا المعنى ، وهى : « قالوا يا أيها ابنك سرق ( بضم السين وتشديد الراء )

**رابعاً :** تشتمل القراءات على شواهد لغوية سكنت المعاجم عن إثباتها . ومحضرى من هذا النوع الآن قوله تعالى : « وما قدروا الله حق قدره » . ولكن الشائع بيننا الآن وخاصة في مراسلاتنا ومكاتباتنا استخدام كلمة ( التقدير ) بمعنى التعظيم والاحترام . وقد جاءت القراءة القرآنية بالتشديد مصححة لهذا الاستعمال . جاء في الكشف : « وقرئ بالتشديد على معنى : وما عظموه كنه تعظيمه » . ولم يرد هذا الاستعمال في المعاجم .

**خامساً :** يمكن اتخاذ القراءات القرآنية مرتكزاً لتحقيق التيسير ودليلاً لتصحيح كثير من العبارات والاستعمالات الشائعة الآن ، والتي يتخرج المتشددون عن استعمالها : وأضرب على ذلك الأمثلة الآتية :

( أ ) يكثر في الاستعمال الحديث ضبط الفعل « توفى » مبنياً للمعلوم في مثل قولهم : « توفى فلان » إذا مات . وعلى الرغم من أن الاستعمال الصحيح هو « توفى » بالبناء للمجهول ، فقد جاءت القراءة القرآنية مصححة لفظ الحديث ، وذلك في قوله تعالى : « ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر » ، فقد قرأ الأعمش وغيره : « ومنكم من يتوفى » — بالبناء للمعلوم . قال التحاسن في إعراب القرآن وأبو حيان في البحر المحيط : أى يستوفى أجله .

( ب ) نحن نقول الآن : أمسية جميلة ، « أمسية ثقافية » . ويتشدد بعض المحدثين فيضع شدة على الياء لتكون « أمسية » . ولكننا نجد في بعض القراءات ما يصحح هذا التعلق على أساس من التخفيف ، ومن ذلك .

• قوله تعالى : « تلك أمانتهم » الذى قرأه أبو جعفر والحسن : أمانتهم . ( بالتخفيف )  
• قوله تعالى : « ليس بآمانيتكم ولا أمانى أهل الكتاب » الذى قرأه أبو جعفر والحسن : ليس بآمانيتكم ولا أمانى أهل الكتاب . ( بالتخفيف )

« قوله تعالى : « إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيه » الذي قرأه أبو جعفر كذلك : في أمنيه ( بالتخفيف ) »

فول بعد هذا تخرج من أن تقول : أمسية وأمنية وأضحية وأغنية ونحوها ؟

( ح ) يشيع في الاستعمال الحديث استعمال « كلا » مع المثني المؤنث المجازي التأنيث فنقول كلا الدولتين ، وكلا الصحيحتين . . ونحو ذلك . وقد جاءت القراءة القرآنية لتصحيح هذا الاستعمال وذلك في قوله تعالى : « كلنا الجنتين آتت أكلها » ، فقد قرأها ابن مسعود : كلا الجنتين آتت أكلها . قال في البحر : أتى بصيغة التذكير لأن تأنيث الجنتين مجازي .

( د ) ونحن نستعمل الآن الفعل هرع وهرع مبتدأ للمعالم ، فنقول : هرعت سيارات الإسماعيل ، هرع رجال الشرطة . . والمذكور في المعاجم وفي كتب الصرف ملازمة الفعل لقباء للمجهول . ولكن من القراء من قرأ في قوله تعالى :

وجاءه قومه بهرعون إليه . . . وجاءه قومه بهرعون إليه ( بالبناء للمعلوم ) ، كما ذكر أبو حيان في البحر المحيط .

( هـ ) تذكر كتب النحو أن من مواضع وجوب الكسر حمزة « إن » وقوعها مفعولاً للفعل . ولكن كثيراً من المتحدثين يفتحونها . وقد كنت حيناً من الدهر أفكر في وسيلة لتصحيح ذلك حتى انتهيت إلى تخريجهم على تقدير حرف الجر ، وحذف حرف الجر قياساً مع « أن » . وظللت متردداً في إعلان هذا الرأي حتى وقعت على القراءات القرآنية الآتية : « إذ قالت الملائكة يا مريم أن الله يبشرك بكلمة » .

« ولئن قلت أنكم مبعوثون من بعد الموت . قال في البحر لأن « قلت » في معنى « ذكرت » .

( و ) يمثل باب العدد مشكلة كبيرة للمتعلم العربي ، فغارة غالف وتارة يطابق ، وغير ذلك . وتزداد المشكلة بالنسبة للعدد من ثلاثة إلى عشرة لأن تمييزه جمع ، ولا بد من رد الجمع إلى المفرد للحكم بتركيب التمييز أو تأنيثه . ومعنى هذا أن من يريد أن يقول ٣ اختيارات أو ٣ دول لا بد أن يقوم بثلاث خطوات ليضع العدد في صورته الصحيحة : رد الجمع إلى المفرد ، الحكم عليه بالتذكير أو التأنيث ، مخالفة العدد للمعدود : ألا يحل المشكلة أن تنصح المتعلم بأن يقدم المعدود ويؤخر العدد وحينئذ تجوز له « لفظاً لأنه تحت » وتجوز المخالفة لأنه عدد ؟

وقد جاء المخرج في قوله تعالى : وكنتم أزواجاً ثلاثة ، فقد قرئ كذلك : وكنتم أزواجاً ثلاثاً ، كما ذكر ابن خالويه في مختصر البديع .



سأدعى : من الممكن ضم القراءات القرآنية إلى النص المصحف وإعادة الدراسة لبعض الأبواب الصرفية المعقدة أو التي تنسم بالاضطراب والفوضى ، وذلك في محاولة للخروج بقاعدة عامة تزيل الاضطراب ، أو تنفى رأى قد يكون مرجوحاً لكنه يزيل حرجاً ويصحح خطأ .

وأضرب مثالي لتوضيح ما أقول :

( أ ) تشكل عين الفعل الثلاثي المجرد عبئاً كبيراً على كاهل المتحدثين وتتنوع أبواب هذا الفعل بين الكسر والفتح والضم في كل من الماضي والمضارع دون ضابط صارم . وأكثر الأبواب شيوعاً في اللغة العربية ما كان يفتح الماضي مع ضم مضارعه أو كسره ( طبقاً لقاعدة المخالفة ) . ولكن المتحدث يقف حائراً — إن لم يرجع إلى المعجم — في كثير من الأحيان هل مخالفة حركة الماضي في المضارع تكون إلى الكسر أو الضم ؟ .

ولعلنا نجد في أمثلة القراءات القرآنية ما يسمح لنا بفتح باب الاختيار في حركة المخالفة فنكسر أو نضم حسب ما شاع على ألسنة المفسرين وقبله العرف اللغوي الحديث . وقد وردت الأفعال الآتية — وغيرها كثير — بالكسر والضم :

ثم لتسفته في اليم نسفاً :

فكنتم على أعقابكم تنكصون :

ويوم يحشرهم وما يعبدون من دون الله :

ويوم يحشر أعداء الله إلى النار : ( على قراءة البناء للمعلوم ) :

لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً :

فلما أراد أن يبطش بالذي هو عدو لهما :

عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة :

ولما ضرب ابن مريم مثلاً إذا قومك منه يصدون :

فمن نكث فإني مكث على نفسه .

فسيقولون بل نحسدوننا :

ولا تلمزوا أنفسكم :

ستفرغ لكم أيها الثقلان .

(ب) قبل من المتحدثين من يلاحظ فتح ما قبل واو الجماعة وياء المخاطبة إذا كان الفعل متبوعاً بالفتحة مثل : أنتم تسعون إلى ما فيه مصلحة عامة — أنت تسعين إلى ما فيه خير الوطن . والشائع بيننا الآن ضم ما قبل الواو وكسر ما قبل الياء طرداً للباب على وتيرة واحدة وتأثيراً عما يحدث مع الأفعال المنتهية بواو أو ياء .

ألا تستأنس بما ورد في بعض القراءات القرآنية فترفع الحرج عن نفوس المتحدثين ونجيز ما أجازوه هم بالفعل لأنفسهم ؟

لقد قرأ الحسن : فقل تعالوا (بضم اللام) ندع أبناءنا وأبناءكم (٦١ آل عمران) .

كما قرأ : وإذا قيل لهم تعالوا (بضم اللام) إلى ما أنزل الله (٦١ النساء) .

وقرأ كثير من القراء : لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا (بضم العين) فيه (٢٦ فصلت) .

سأبداً : بعض القراءات بعد من باب التفسير اللغوي لبعض الألفاظ مما يكون له الأفضلية على غيره من التفسيرات ، أو يأتي ضوءاً على المعنى المراد من اللفظ ، ومن ذلك :

- إني أراي أعصر خمراً — قرأها ابن مسعود : أعصر عنياً .
- تكاد السموات يتظلمن منه — قرأها ابن مسعود : يتصدعن منه .
- إنكم وما تبدون من دون الله مخصب جهنم — قرأها أبي وعلي وعائشة وغيرهم : حطب جهنم .
- حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها — قرأها أبي وابن عباس : حتى تستأذنوا .
- كالعين المتفوش — قرأها ابن مسعود : كالصوف المتفوش .

ثامناً : تسجل القراءات كثيراً من اللهجات العربية التي جاءت وفقاً لها . ولهذا فهي مجال خصب لمن يريد دراسة اللهجات العربية القديمة والحديثة . ويمكننا تلخيص كثير من صور النطق الحديث في هذه القراءات مثل :

( أ ) نطق وزن فمول بكسر فائه كما في :

إنك أنت علام الغيوب .

لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم .

وليفشرين بخمرهن على بيبيهن .

وفجرتا فيها من الميون .

( ب ) نطق كلمة أربعين بكسر الباء ، كما في قوله تعالى : وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة .

( ح ) نطق كلمة « شجرة » بإبدال الجيم ياء ، كما في قوله تعالى : ولا تقربا هذه الشجرة ، التي قرئت : الشيرة .

( د ) نطق كلمات الدلت والربيع والسدس والثمن . . وغيرها من الكسور بسكون الحرف الثاني كما في النطق الحديث .

( هـ ) نطق كلمة « الجهاز » بكسر الجيم ، كما قرئ في قوله تعالى : فلما جهزهم بجهازهم .

( و ) نطق كلمة « الجمعة » بسكون الميم كما قرئ في قوله تعالى : « من يوم الجمعة » .

تاسعاً : تحوى القراءات القرآنية كثيراً من أحكام الإلقاء والتلاوة كالوقوف على التاء المربوطة ، وحذف الحركة أو تسهيلها ، وأحكام الرفع والإمالة والإدغام والإبدال والمد والتقصير والتفخيم والترقيق وغيرها .

وأخيراً نقول إن كثيراً من القراءات قد يضع علامات استنهاهم أمام بعض الأحكام والقواعد النحوية السائدة التي تتعاقب بآب المنوع من الصرف وتجدف ألف ما الاستنهاية عند سيقها بحرف جر ، وبالدالة بعض صيغ الجموع وأنواعها على التثنية أو الكثرة . ونجر المنقوص المنوع من الصرف بفتحة مقدرة ، ويهمل عين مقاعل إذا كانت ياء أو واواً . وغير ذلك .

## تجديد الفكر الإسلامى عند محمد إقبال

### وجبر المفهوم وجبر الغنى \*

يعتبر المفكر المسلم محمد إقبال واحداً من أبرز أعلام الفكر الإسلامى الذين أسهموا بجهود مشكورة فى إحياء هذا الفكر وتحريره من الجمود الذى كان قد سيطر عليه والعمل على إثرائه ومده بزاوئير جديدة يكفل له التطور وتحقق له الملائمة لروح العصر ومسايرته للحياة .

ولد محمد إقبال سنة ١٨٧٧ م بإقليم البنجاب فى شبه القارة الهنديةباكستانية وقد أصبح هذا الإقليم تابعاً لباكستان بعد تقسيم شبه القارة سنة ١٩٤٧ م وكان رحيله عن الدنيا سنة ١٩٣٨ م وفيما بين هذين التاريخين كانت رحلة حياته التى حققت بالعمل الجاد والجهـد البناء .

نشأ إقبال فى بيت متدين ، وثرى على التفضيلة ، وشب على الخلق وطبع على التقوى والإيمان والإخلاص ، كان والده يحثه على قراءة القرآن ويقول له : اقرأ القرآن كأنما أنزل عليك ، كما كان يقول له : كن يابى برعماً مزهراً فى غصن الملة المحمدية ، وكن زهرة تحيا بنسيم يقبل من ربيع المصطفى .

كان هذا الذى تشأ عليه فى رحاب الأسرة مصادر قوته ومتع حكيمته وزاداً حفظه فى حياته من الانسياق وراء مباحج الخيـساء .

وقد حرص إقبال على أن ينهل من ثقافة عصره وأن يتزود منها بغير الزاد ، واستطاع

---

\* مدرس بقسم الفلسفة للإسلامية بكلية دار العلوم ، جامعة القاهرة .

بفضل مواهبه العقلية أن يجمع بين الثقافة الدينية والثقافة المدنية ، ذلك أنه أقبل على الثقافة الإسلامية في بلاده وخاض «نمارغا» حتى تُخرج في كلية الحكومة بـلاهور . بل عُدَّ على البحث والدراسة حتى نال شهادة « M.A » التي تعادل شهادة الماجستير (١) .

ثم قصد إلى الغرب ليُبَهل من ثقافته ومعارفه ويطلع على حضارته ومدنيته . وفي الفترة التي عاشها إقبال في الغرب متنقلاً ما بين لندن وألمانيا لم تتركه دراسته من العمل من أجل الإسلام فقد قام بإلقاء محاضرات عنه وعن فلسفته وحضارته موضحاً فيها مزايا الإسلام ، وغنداً الشبهات التي يثيرها خصومه ضده .

وكان أيضاً يتأمل في حضارة الغرب وفلسفته دون أن تغدعه تلك الحضارة ببريقها أو يقع أسيراً لها ، بل إنه استطاع أن ينفذ إلى الأساس الذي قامت عليه ويسر له ما تدبره من منافع من أخطار ، ومن ثم فإنه حذر الغرب من هذه الحضارة قائلاً لأهله « ياساكبي ديار الغرب ، إن الذي توهموه ذهباً خالصاً سترونه زائفاً ، وإن حضارتكم ستبطل نفسها بفسادها ، فالعش الذي يبني على غصن رقيق لا يثبت » .

عاد إقبال إلى وطنه بعد أن نال شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ميونيخ بألمانيا سنة ١٩٠٨ عن رسالته « تطور المينافيزيقا في إيران » وكان لابد أن يدخل مرحلة جديدة في حياته ، مرحلة حافلة بالعمل والإنتاج . ، وقد شارك في كثير من الميادين ، ميدان التدريس وميدان المحاماة وميدان العمل السياسي . ، ولما يذكر أنه كان صاحب فكرة تقسيم شبه القارة الهندوباكستانية إلى الهند وباكستان حتى يكون للـ«أجين» كياناً خاص بهم يستطيعون أن مارسوا فيه حقوقهم وأن يرفعوا شعارهم بحرية ، ولقد تحففت هذه الفكرة سنة ١٩٤٧ م بعد وفاته على يد القائد « محمد علي جناح » الذي قال عنه : « كان شاعراً منقطع النظر ، طربق صيته الآفاق وشتبى كلماته حبة أباداً وإن مساعيه لأمته وبلده لتضمه في صف أكبر كبراء الهند ، وإن وفاته اليوم لتعتبر حسارة للهند عامة وللمسلمين خاصة » (٢)

والحق أن إقبالاً يعتبر — بحق — من الشخصيات الجادة التي سجلت صفحة مشرقة في تاريخ الفكر الإسلامي ، وصمت تاريخاً حافلاً بالمعاني الإنسانية النبيلة فلم يخرج من الدنيا كما جاء إليها ، ولكنه حاول أن يحيي أمة ويبعث شعباً ويرد للإنسان كرامته ، ويرسم منهجاً لحياة فاضلة ويكشف عن نهايت الإصلاح ، ويرفع راية الإصلاح والتجديد . وسنحاول في هذا المقام أن نلقي الضوء على موقفه من قضية تجديد الفكر الإسلامي .

### قضية التجديد

تعتبر قضية التجديد من القضايا البارزة في فكرنا الإسلامى عبر مراحل المختلفة ، فقد رفع راية الإصلاح والتجديد (٣) ، كثير من رواد فكرنا السابقين من أمثال الإمام الغزالى وشيخ الإسلام ابن تيمية والشيخ محمد بن عبد الوهاب والشاه ولي الله الدهلوى والسيد جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده وغيرهم .

ولا شك في أن إقبالاً قد اطاع على أفكار هؤلاء السابقين وأفاد منها ، ولكن ليس من الصواب الاعتقاد بأن أفكاره مجرد صدى لآراء من سبقوه ، ذلك أنه احتفظ لإزاهما بأصاليته ، لأن عقريته تأتى إلا أن تكون أصيلة تستمد طاقاتها من مواهب وتفكيره وعلى أي حال فيبقى أن نوضح مفهوم التجديد في نظر إقبال لأن التجديد قد لحقه كثير من الانحرافات .

#### أولاً — مفهوم التجديد :

التجديد — عند إقبال — ليس ألا محاولة لتقدير فهم جديد لمبادئ الإسلام وعقائده في ضوء ما تمخض عنه تمحيصنا لنتائج الفكر الغربى الحديث ، ولعل هذا هو ما يتضح لنا من قول إقبال :

« لقد حاولت بناء الفلسفة الإسلامية بناءً جديداً ، آخذاً بعين الاعتبار الماثور من فلسفة الإسلام ، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة » (٤)

هذه هي حقيقة التجديد الذى يريده إقبال ، إنه التجديد الذى ينطلق من الإسلام وتراثه العقى ، مع استفادته بنتائج الفكر الحديث بعد تمحيصها تمحيصاً يكشف عن اتفاقها مع مبادئ الإسلام وعدم اصطدامها بها .

ومعنى هذا أنه عرض الحقائق القديمة في ضوء الأفكار الجديدة ، وهو بذلك يختلف عن التجديد الذى يهدف إلى تقايد الفكر الغربى الحديث تقليداً أعمى والأخذ بتبادته ونظمه دون فحص أو تمحيص ، كما يختلف عن التجديد الذى يقتصر على تخليص مبادئ الإسلام وتطهيرها من البدع والانحرافات التى لحقت بها دون أن يحاول السير بها إلى الإمام ودفعها إلى حياة المسلم المعاصر .

وينبغي أن نتيه إلى أن التجديد في نظر إقبال وفي الإسلام عامة يختلف عن التجديد أو الإصلاح الذي ظهر في أوروبا على يد الراهب الألماني «مارتن لوتر» ذلك أن التجديد هناك تجديد في العقيدة ذاتها وإصلاح في الشريعة نفسها (٥) أما التجديد عندنا فهو تجديد في الفهم وليس تجديدًا في الشرع . فهناك أمور ثابتة من حيث المثال . ولكنها متطورة متغيرة من حيث الواقع . والتجديد إنما يصيب أمثلة الواقع المشكل لجزء من الحقيقة ، كما يطرأ من تجديد في فكرنا الإسلامي لا ينال الأصول الثابتة . وإنما يتصل بالفروع والجزئيات والمفاهيم التي هي بطبيعتها عرضة للتغيير والتعديل . مسيرة لمطالبات العصر وتطور الحياة .

إن الإسلام قد رسم مخططاً عاماً وتوجيهاً شاملاً للحياة الإنسانية وهذا المخطط ثابت وأصيل يقبل — بسعته وشموله — العديد من الباذخ والصور والأنماط في المجال التطبيقي دون أن يتخالف عن تطلوه . لأن هذا المخطط أو النظام الذي رسمه الإسلام للحياة الإنسانية يعتبر أكثر الأنظمة التي قدمت لهذا العالم مرونة وأوفاهما قبولاً لما لا نهاية له من التطور والتقدم .

ومن ثم فإن إقبالاً كان دقيقاً عندما عبر عن حركته بـ «إعادة بناء الفلسفة الإسلامية» دون التعبير بالإصلاح الديني أو تجديد الدين ، لأن أية محاولة إنسانية تدور في محيط الإسلام فإنها لا تتعلق بتعديل مبادئه بل لما كان مصدره وهو القرآن الكريم له صفة الجزم والأبدية . وأية حركة إصلاحية أو تجديدية في مجال الإسلام بعد ذلك هي إذن في دائرة الفكر النابع منه وفي دائرة فهم المسالمين لمبادئه .

ولعل من الواضح أن إقبالاً يقف موقفاً متزاناً ودقيقاً يتميز عن موقف المتعصبين المتشددين الذين تزعمهم فكرة التجديد فيقاومونها في أي مستوى مهما كان — فكراً أو وجدانياً أو سلوكياً أو عملاً — وكأنما الحياة قد صبت في قوالب محددة ثابتة صاغها لهم أسلافهم فلا ينبغي أن تبدل أو تغير .

كما يتميز موقف إقبال عن موقف المتطرفين الذين يضيّقون بالنظام ويتقلبون في كل واد ويجرون وراء كل ناعق ولا يحماون لآرائهم التي يشكل شخصيتهم وأصالتهم إكباراً أو إغزازاً .

ولا ريب في أن هؤلاء وأولئك قد جانبوا الحق وجاوزوا الحكمة ونأوا عن الصواب . لأن موقف المتعصبين يجعل المسلم منعزلاً عن العصر لا يقدر على فهم أحداثه ومشكلاته . وموقف المتطرفين يجعله ضائعاً تابعاً ذليلاً لا يعرف له تراثاً ولا يحس بأصالته وذاتيته .

إن المسلم المعاصر يحتاج إلى فكر يجمع بين الأصالة والمعاصرة حتى يرتبط بدينه وراثته الأصيل ، وحتى لا يتخلف عن العصر وأحداثه ، وهذا ما حاوله إقبال في تجديده الذي أراده ، والذي أصبح ضرورة ملحة . وهذا يدعونا إلى الحديث عن دوافع التجديد في رأى إقبال . .

#### ثانياً — دوافع التجديد ومبرراته :

الواقع أن التجديد — في عصر إقبال — كان ضرورة ملحة من أجل الملاءمة والتنسيق بين روح العصر والفكر الإسلامى الأصيل وراثته في خطة تجديديه شاملة توائم بين تراثنا الذى تمثل فيه أصالتنا وذاتيتنا ، وبين الفكر الحديث الوافد الذى لا يمكن تجاهله تماماً .

ومن هنا فإن إقبالاً آمن بالتجديد ، لأنه يرى من ناحية أن الجمود على القديم ضار في الدين كما هو ضار في أية ناحية من نواحي النشاط الإنسانى ، فهو يقضى على حرية الذات المبدعة ويسد المنافذ الجديدة للإقدام الروحاني ، ولأنه يرى ، من ناحية أخرى أنه ليس في أصول تشريعنا ولا في بناء مذاهبنا ما يسوغ التقليد للقديم والجمود عليه (٦) .

ولذا فإنه دعا المسلمين إلى التجديد وقرر أن العالم الإسلامى وهو مزود بتفكير عميق نقاذ وتجارب جديدة ينبغي عليه أن يقدم في شجاعة على إتمام التجديد الذى ينتظره .

عل أن دوافع التجديد ومبرراته كثيرة تتمثل أهمها فيما يلى :

- ١ — الفكر الأوربي الحديث وما ترتب عليه من نتائج .
- ٢ — طبيعة الفكر الإنساني .
- ٣ — طبيعة الإسلام ومسايرته لطبيعة الحياة المتغيرة .

وإذا كان المجال لا يسمح بتوضيح هذه الأمور فلا بد وأن نلقى الضوء عليها فيما يأتى :

#### ١ — الفكر الحديث وما ترتب عليه :

لقد عرف المسلمون الفكر الغربى بعد أن اتصل الغرب بالشرق ، خاصة وأن الغرب حاول أن يعزو بفكره عقول المسلمين بعد أن غزا بلادهم بقواته بهذمت القضاء على الشخصية الإسلامية وأهم مقوماتها . وقد نشط الميسرون والمستشرقون في هذا المجال زاعمين أن الإسلام هو السبب في تأخر المسلمين وأن السبيل لنهضتهم هو نبذ تراثهم والأخذ بالفكر الغربى الذى قام على تجارب عملية واسعة (٧) .



وهذا الفكر الغربي الذي يدعى المسلمون إلى الأخذ به فكر ينطوي على الإلحاد وعلى عاربة الدين ولا يعترف بالقيم الروحية ، لأنه لا يؤمن إلا بالمادة ولا يعترف بالروح ، إنه يسلب من الإنسان إيمانه ويفقده الجذب الروحي الذي يتميز به ، وهذا ما يشير إليه إقبال في قوله « الرجل المعاصر بما له من فلسفات تنادية وتخصيص على نجد نفسه في ورطه ، فذهبه الطبيعي قد جعل له ساطعاً على قوى الطبيعة لم يسبق إليه ، ولكنه قد سابه إيمانه في مصيره هو » .

ثم يؤكد ذلك ويوضحه بقوله « والإنسان المعاصر قد أعشاد نشاطه العالمي وكثف عن توجيهه روحه إلى الحياة الروحية الكاملة ، أي إلى حياة روحية تتغلغل في أعماق النفس ، فهو في حلبة الفكر في صراع مع نفسه ، وهو في مضمار الحياة الاقتصادية والسياسية في كفاح مع غيره ، وهو يجد نفسه غير قادر على كبح أثرته الجارفة ، وحيه للمال، حياً طاعياً يشغل كل ما فيه من نضال ، سام شيئاً فشيئاً ، ولا يعود عليه منه إلا تعب الحياة ، وقد استغرق في الواقع ، أي في مصدر الحس الظاهر للعيان ، فأصبح مقطوع الصلات بأعماق وجوده ، وأخضع الأضراس التي أعقبت فلسفته المادية هو ذلك الشلل الذي أعترى نشاطه .

والاشتراكية الملتحدة الحديثة — ولها ما للدين من حمية وحرارة — قد استمدت أساسها الفلسفي من المتطرفين من أصحاب مذهب « هيجل » وأعلنت العصيان على ذات المصدر الذي كان يمكن أن يمدّها بالقوة والمدف « (٨) » .

وهكذا فإن الفكر الغربي الحديث قد فتح الباب للإلحاد على مصراعيه وذلك لأنه فكر مادي طبيعي يرى أن الطبيعة هي السبيل الوحيد للمعرفة الصحيحة وكل ما ليس من دحي الطبيعة — بما في ذلك الدين — خداع وهم وخرافة .

وقد زحف هذا الإلحاد من الغرب إلى الشرق، وظهر في ثوب العلم الحديث بما أدى إلى ظهور الملحدين في الهند وفي تركيا وغيرهما من بلاد العالم الإسلامي ، ومن ثم لا ينبغي للمسلم أن يأخذ المسلم بالفكر الغربي حتى لا يكون مصيره مصير الأتوري الذي فقد إيمانه في مصيره وتار على الدين والقيم الروحية .

ومن جهة أخرى ما كان المسلم يستطيع أن يعتمد على فكره الإسلامي الذي كان سائدا آنذاك وخاصة في الهند وإيران ، لأن هذا الفكر — بما لحقه من انحرافات وبدع وما سيطر عليه من جمود ركود — لم يكن جدير بأن يكون مصدر توجيه للمسلم في حياته الجديدة ، حيث إنه هو الذي أدى إلى تخلف المسلمين عن المشاركة في السيطرة على الطبيعة . وهو الذي أدى إلى الوضع الذي صار عليه المسلم وهو وضع الضعيف المهيب للحياة ، الناقر من الواقع ، هذا الذي وصفه إقبال بقوله :

إن المسلم الذي نشأته الصحراء وأحسكنته رياحها المبرجاء أضعفته رياح العجم فصار فيها كالنأي تحولا ونواجا . . والذي كان تكبره يدب الأبحار انقلب وجلا من صفيح الأطيار . . والذي عزمه بشم الجبال غل بدنه ورجليه بأوهام الاتكال ، والذي نقش قلمه على الأرض ثورة كسرت رجلاه عكوفاً في الخلوة . (٩) .

والحق أن هذا الفكر الذي أدى بالمسلم إلى هذا الوضع لا يمثل حقيقة الإسلام ، وإنما هو انحراف نفذ إلى المسلمين من الفلسفة الإشرافية أو التصوف الأعجمي الذي يقوم على وحدة الوجود ، وفناء الإنسان في الحقيقة المطلقة ، وينظر إلى المادة على أنها شر يجب تجنبها ، ويدعو إلى الانصراف عن العالم الطبيعي والتعود عن العمل .

ولعل هذا هو الذي جعل كثيراً من المسلمين يتدفعون في الاستجابة لدعاة التغريب الذين تبنوا الدعوة إلى الأخذ بالفكر الغربي خاصة وقد هبّتهم الحضارة الحديثة التي قامت عليه . (١٠) .

إزاء ذلك كله - إزاء قصور الفكر الإسلامي السائد آنذاك عن أن يكون مصدر توجيه للمسلم في حياته الجديدة ، وإزاء ما ينطوي عليه الفكر الغربي من أخطار تشتمل في الإغتراف ، وإزاء ما ظهر من إلحاد بعض المسلمين الذين اندفعوا في الأخذ بهذا الفكر .

إزاء ذلك كله كان لابد من التجديد في فكرتنا الإسلامي حتى نلأئم بينه وبين الحياة الجديدة التي نتجت عن تقدم الفكر الأوروبي وازدهار الحضارة الغربية ، دون أن نتخل عن تراثنا الأصيل ، وعندئذ يجد المسلم زاداً جديداً نابعاً من تراثه ودينه ، ومتصلاً بحياته وما جد فيها من أحداث وتطورات .

## ٢ - طبيعة الفكر الإنساني :

إن الذي يتأمل في طبيعة الفكر الإنساني يدرك أنه فكر متحرك لا يعرف التوقف ، ومن ثم فإن طبيعة الفكر تعد - في نظر إقبال - من المبررات التي تبرز التجديد ، وتسوغه ، وذلك لأن الفكر بناء متواصل تسهم فيه الأجيال المتعاقبة من المفكرين ، فهو تسيح لم يتم خيوطه بعد ، وإن كان هناك عمل في الوصول إلى حقيقته ، وتماحه . بفضل توافر الجهد الإنساني عبر الزمان والمكان ، وليس تاريخ الفاسفة الحقيقية إلا استعراضاً لهذه الجهود المتواصلة في إقامة هذا البناء وإكمال خيوط هذا النسيج . (١١) .

وهذا يعنى أن تطور الفكر يكاد يكون من الأمور المسلم بها ، فالفكر كما يقول إقبال « ليس له حد يقف عنده » وإنما هو جواب طواف ، محاق تارة وهابط تارة أخرى ، محال في موقف ومركب في موقف آخر . ونجربة ذلك كله اتساع آفاق المعرفة الإنسانية بالكون وبالإنسان وبمصدر وجودهما وهو الله تعالى . وهذه الحقيقة تعنى ببساطة أنه « كلما تقدمت المعرفة وفتحت مسالك جديدة للفكر أمكن الوصول إلى آراء أخرى » وهذه الآراء الجديدة قد تكون مكملات لما سبقها من آراء فنضيف جديداً إلى رصيد المعرفة . وقد ثبت بطلان أو خطأ الأفكار السابقة فتبدلها وتحل محلها . وليس ثمة شك في أن ذلك يتطلب منا — كما يقول إقبال — أن نرقي في لحظة وعناية تقدم الفكر الإنساني ، وأن نقف منه موقف النقد والتمحيص ، وهذا بدوره يتيح للعقل أن يقف موقف الموجه لمسار التفكير ونتائجه ، كما يتيح للفكر السلامة من الوقوع في الأخطاء . (١٢) .

وهكذا فإن الفكر — بطبيعته هذه التي تنطوي على التجديد والتطور — يعتبر من المبررات التي تسمح لنا بالتجديد ، بل تستلزمه .

### ٣ — طبيعة الإسلام :

يرى الإسلام أن الحياة متحركة لا تعرف الوقوف ولا الركود ، وكان لابد لها والأمر كذلك من إنسان يتابعها في حركتها ويسايرها في تطورها ، ومن ثم فإن الإسلام قد تضمن من المبادئ " ما يسمح لهذا الإنسان بل ما يدفعه إلى الحركة التي بها يستطيع أن يتابع حركة الحياة حتى لا يتخلف عن ركبها .

إن الإسلام — وإن كان مؤسساً على عقائد ثابتة وحقائق خالدة — فإنه حافل بالنشاط زاهر بالحياة ، له من الحيوية معين لا ينضب وعنده لكل طور من أطوار الحياة جديد .

وقد حاول إقبال أن يوضح ذلك فتحدث عن مبدأ ين في الإسلام يدفعان الإنسان إلى الحركة ، هذان المبدأان هما :

( أ ) تغير العالم وحركته ونموه .

( ب ) حركة الإنسان وملاحقته لركب الحياة .

أما عن المبدأ الأول فإن إقبالاً يصرح بأن العالم في نظر القرآن مرتب على نحو يجعله قابلاً لزيادة والامتداد ، قال تعالى « يزيد في الخلق ما يشاء » ( فاطر : ١ ) .

فليس هذا العالم — في رأيه — كتلة ، وليس إنتاجاً مكتملاً ، وإنما هو حقيقة لم تقع كلها ، بل في سبيل وقوعها .

يقول إقبال « والرأى عندى أنه ليس أكثر بعداً عن نظرية القرآن من القول بأن العالم تنفيذ في سياق الزمان نقطة سبق وضعها . فالعالم في نظر القرآن قابل للزيادة ، هو عالم ينمو ، وليس صنفاً مكتملاً يخرج من يد صانعه منذ خلق بعيدة . وهو الآن ممتد في الفضاء » (١٣) .

وإذا كان العالم قابلاً للزيادة فإنه يكون في حركة دائمة وتغير مستمر . وهذا التغير جعلنا على أن تلائم بين أنفسنا وبين مقتضيات هذا التغير . ويثير فينا قوة الدافع للتغلب على ما نجد من ظروف جديدة ، « والجهاد العنلى الذى نبذله للتغلب على ما يقيمه العالم من عقبات في سبيلنا يشهد بصيرتنا قهراً للتعمق فيما دق من نواحي التجربة الإنسانية الأخرى ، فضلاً عن أنه يجد في آفاق الحياة ويزيدها خصباً وغنى » (١٤) .

ويرى إقبال أن إتجاه الفكر الإسلامى إلى تصور الكون متحركاً متغيراً متطوراً — تسرى فيه الحياة — مدّة للعلاقة الدائمة بين الزمان الإلهى والزمان المتجدد — قد أتاح الفرصة لإحدى النظريات الإسلامية أن تقول « بالخلق المستمر » (١٥) وهى فكرة تعنى في نهايتها أن الكون ينمو ويزداد .

لكن فكرة التغير المستمر لا تعنى تجاهل الدوام والثبات اللذين تنصنف بهما المبادئ من حيث كونها مبادئ في مرتبة المثال . ومعنى هذا أن مجال التغير لا يمتد إلى هذا المثل أو النعم الأصلية التى تجد منبهاها في الذات الإلهية . وهذا ما يعنيه إقبال بقوله « ينبغى ألا ننسى أن الوجود ليس تغيراً صرفاً فحسب ، ولكنه أيضاً ينطوى على عناصر تترع إلى الإبقاء على القديم » (١٦) .

هذا عن المبدأ الأول وهو حركة الحياة وتغير العالم . أما عن المبدأ الثانى وهو حركة الإنسان فإن إقبالاً يرى أن الإسلام يدفع الإنسان إلى متابعة الحياة في حركتها وفي تغيرها ، وذلك باشتياله على فكرتين هامتين وهما .

( أ ) فكرة حتم النبوة .

( ب ) وفكرة الاجتهاد .

وفكرة أو عقيدة ختم النبوة بمحمد صلى الله عليه وسلم إلى قررها الإسلام تدفع الإنسان إلى البحث والعمل والاعتقاد على النفس في تحصيل المعرفة ، لأنها تتضمن نبي الوصاية ، بمعنى أن الوصاية على الإنسان قد انتهت ، وأن عليه أن يحصل كمال معرفته بوسائله الخاصة في ضوء المبادئ التي قررها الكتاب والسنة ، دون أن ينتظر من السماء إرسال نبي آخر يضع له المخرج .

يقول إقبال : « إن النبوة في الإسلام لثلاث كما لها في إدراك الحاجة إلى ختم النبوة نفسها ، وهو أمر يطاول على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مفرد يقاد منه ، وأن الإنسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو » (١٧) .

أما عن فكرة أو مبدأ الاجتهاد فإنه يعتبر في نظر إقبال ونظر كل منصف من الدراما التي تدفع إلى الحركة ومتابعة تغير العالم وتطوره بل إنه يعتبر أساس الحركة في الإسلام ، وذلك لأن الاجتهاد هو الذي يتيح للتشريع أن يساير أحداث العصر ومشكلات الحياة ، وهو الذي يدفع الإنسان إلى متابعة الحياة في حركتها وفي سيرها .

وفي رأي إقبال أن تاريخ الشريعة الإسلامية وبناءها يسمحان بإمكان تفسير أصول الشريعة ومبادئها تفسيراً جديداً ، ثم يصرح بأن « التعمق في دراسة كتب الفقه والتشريع الهائلة العدد » لا بد من أن يجعل الناقد بمنجاة من الرأي السطحي الذي يقول بأن شريعة الإسلام شريعة جامدة غير قابلة للتطور » (١٨) .

وهكذا فإن الإسلام — الذي صور الكون على أنه « تغير قابل للزيادة » ، وتضمن من المبادئ ما يدفع المسلم إلى الحركة ، ليتلاءم مع الكون في تغيره ويتابع الحياة في حركتها — يمرر التجديد ويسرعه - ومن ثم فإن حركات التجديد في الفكر والحضارة قد بدأت بالإسلام نفسه ، وبما حوى من آراء وحقائق ومواقف هي في حد ذاتها بناء جديد على أنقاض موروثة قديمة .

وهنا تتساءل قائلاً إذا كان التجديد بهذا يعتبر ضرورة ملحة فما السبيل إليه في نظر إقبال ؟ هذا ما ستحاول توضيحه .

#### ثالثاً — سبيل التجديد :

إذا كان الإسلام قد تضمن من المبادئ — كما رأينا — ما يدفع الإنسان إلى التطور والحركة لمتابعة الحياة في سيرها وتطورها ، فإن السبيل إلى التجديد هو أن تبعد عن الإسلام

ما يقف عقبة في طريق تطوره ، وأن تزيل عنه ما أحاله إلى الجمود ، ولا شك أن الذي وقفت عقبة في طريق تطوره وأحاله إلى الجمود هو سيطرة التقليد وإغلاق باب الاجتهاد ، لأن الاجتهاد هو أساس الحركة والتطور فإذا أهملنا هـو أغلقنا بابه توقف الإسلام عن الحركة فكان الاجتهاد هو الزاد الذي يضمن له الحيوية والطاقة التي تجعل النشاط يدب في روحه .

يقول إقبال في ذلك « السبيل الوحيد أمامنا أن ننزع عن الإسلام هذه القشرة الجافة التي أحالت إلى الجمود نظرة إلى الحياة كانت في جوهرها داتية الحركة والنشاط ، وأن نعيد الكشف عن الحقائق الأصلية خفائي الحرية والمساواة والاتحاد فتقيم على أساسها مثلاً العليا في الأخلاق، والاجتماع والسياسة » (١٩) .

ويذكر إقبال أن أهل السنة سلموا بالاجتهاد من ناحية إمكاناته النظرى ، وذلك لأن المذاهب التي وضعها الأئمة مع إحاطتها وشمولها ليست إلا تفسيرات فردية وهي يوسعها هذا لا نستطيع الزعم بأنها القول الفصل ، ثم إن أصحاب هذه المذاهب الثلاثة لم يدع أحد منهم أن تفسيره للأمر واستنباطه للأحكام هو الآخر كلمة تقال ، بل لم يحاول واحد منهم إلزام أحد من المسلمين باتباع مذهبه دون غيره .

وإذا كان أهل السنة قد سلموا بالاجتهاد من ناحية إمكاناته النظرى فلأنهم أنكروا تطبيقه منذ أن وضعت المذاهب لأن الاجتهاد الكامل أحييت بشروط يكاد يستحيل — في نظرهم — توافرها في فرد واحد (٢٠) .

والنظرة الواعية الناضجة تكشف عن وجود أسباب دفعت أهل السنة إلى هذا الموقف وجعلتهم ينكرون التطبيق العملي للاجتهاد ، ويدعون إلى التقليد ، وتدبت هذه النظرة فيلسوفنا إلى الأسباب التي كانت وراء ذلك (٢١) وهذه الأسباب تتلخص فيما يلي :

( أ ) تخوف العامة أو أهل السنة من الحركة العقلية التي ظهرت في الإسلام واعتبارهم هذه الحركة عاملاً من عوامل الانحلال .

( ب ) تطور التصوف في جنبه النظرى وتأثره بطابع غير إسلامي ، مما أوجد نوعاً من التمرد على تعريجات الفقهاء .

( ج ) تدمير بغداد على أيدي « التتار » وما ترتب عليه من انحلال سياسي ، مما جعل رجال الفكر المحافظين ينكرون كل تجديد ، خوفاً من وقوع انحلال آخر ورغبة في المحافظة على حياة اجتماعية معطردة للناس جميعاً (٢٢) .

وهذه الأسباب وإن سوغت الدعوة إلى تقليد المذاهب الفقهية القائمة فإنها لا تستطيع أن تجعل التقليد مبدأ قاطعاً ثابتاً على مر الأيام ، وتوقف مصدراً من مصادر التشريع المعترف بها من النبي صلى الله عليه وسلم وهو الاجتهاد .

إن الأحوال التي دعت أهل السنة إلى التوكل بتقاييد المذاهب القائمة قد تغيرت ، وجدت أحداث وظروف جديدة ، نتيجة لتطور الفكر الإنساني والتفاعل المستمر في الحياة . وهذا يبرر بل يدفع إلى العدول عن نزعة التقليد إلى فتح باب الاجتهاد وممارسته حتى تظل الحياة في المجتمع الإسلامي سائرة على هدى دينها ومهنتها بتوجيهاته .

يقول إقبال : « بما أن الأحوال قد تغيرت ، والعالم الإسلامي يتأثر اليوم بما يواجهه من قوى جديدة أطلقها من عقائدها تطور الفكر الإنساني تطوراً عظيماً في جميع مناحيه فإنني لا أرى موجياً لتمسك بهذا الرأي » (٢٣) أي إغلاق باب الاجتهاد والتسك بالتقليد . وعلى هذا فإن ما ينادى به الجيل الحاضر من أحرار الفكر في الإسلام من تفسير أصول المبادئ التشريعية تفسيراً جديداً على ضوء تجاربهم ، وعلى هدى ما تقلب على حياة العصر من أحوال متغيرة ، هو رأي له ما يسوغه كل التسوية كما يذكر إقبال .

وقد يفهم البعض من هذا أن التجديد في نظر إقبال هو التجديد في القوانين والمبادئ التشريعية لمسايرة التطور ، ومع تسليمنا بأن هذا الفهم صحيح إلى حد كبير فإننا نؤكد أن التجديد عنده تجديد شامل في الفكر سواء أكان يتصل بالعقيدة أم بالشريعة ، وهذا ما يمكن أن يستلزم من قوله « إن حكم القرآن على الوجود بأنه خلق يزاد ويترق بالتدريج ، يقتضي أن يكون لكل جيل الحق في أن يتحدى بما ورثه من آثار أسلافه من غير أن يعوقه ذلك التراث في تفكيره وحكمه وحل مشكلاته الخاصة » (٢٤) .

وبعد أن تحدثنا عن سبيل التجديد ينبغي أن نعرف على نفسه .

#### رابعاً أسس التجديد :

لقد ذكر فيلسوفنا إقبال أموراً هامة تعتبر أسساً ينبغي مراعاتها في التجديد ، وتعد ركائز أساسية يرتكز عليها ، من هذه الأمور ما يلي :

١ — ضرورة التوفيق بين مراتب الدوام والتغير ، ويوضح ذلك إقبال فيقول : « إن المبدأ الروحي الأول لكل حياة ( وهو الذات الإلهية ) مبدأ أبدى يربط الآيات الدالة

عليه في التنوع والتغير ، والمجتمع الذي يقوم على تصور الحق على مثل هذا الوجه لابد له من أن يوفق في وجوده بين مراتب الدوام والتغير . فلا بد أن يكون له مبادئ أبدية تنظم حياته الجماعية وتضبط أموره ، وذلك لأن الأبدى الخالد يثبت أقدامنا في عالم التغير . ولكن إذا فهمنا أن المبادئ الأبدية تستبعد كل إمكان للتغير فإن هذا الفهم يجعلنا ننزع إلى تثبيت ما هو أساساً متغير في طبيعته « (٢٥) » . وفي رأيه أن عدم اتخاذ مبادئ ثابتة لتنظيم الجماعة يؤدي إلى الإخفاق في السياسة والاجتماع كما حدث في أوروبا ، وكذلك فإن التمسك بالمبادئ الثابتة واستبعاد كل إمكان للتغير يؤدي إلى الجمود والركود كما حدث لدى المسلمين في القرون الخمسة الأخيرة قبل النهضة الحديثة .

وإذاً فلا بد — لكي نتجنب الإخفاق الذي وقعت فيه أوروبا — وتنخلص من الركود الذي سيطر على حياة المسلمين في فترة التدهور — أن نوفق بين مراتب الدوام والتغير ، بمعنى أن تكون لنا مبادئ ثابتة لا تتغير تحكم إلينا ونرتبط بها ونحن نسعى للتغير . .

٢ — يجب أن يبد التجدد — كما يقول إقبال — بإعادة النظر في التراث العقلي الذي تكون حول الإسلام . (٢٦) .

وهذا التراث العقلي هو الفهم البشري الذي انتهت إليه جهود العقول في هذه الحقب السالفة ، وفاء بمسئولية هذه الأجيال السالفة تجاه دينها .

وفي رأينا أن إقبالاً يريد بذلك تحجيص التراث تحجيصاً يكشف عما فيه من أفكار جيدة ثمينة فينبئ عليها ، كما يكشف عما فيه من أفكار خاطئة أو لم تعد صالحة لنا فنعدل عنها .

ومعنى هذا أن نقف من تراثنا وقفة نقدية فاحصة حرة نخار منه ما نراه صالحاً ، ونرفض منه ما لا نراه كذلك .

ولعل إقبالاً بذلك يرى أنه ليس في استطاعة أمة أن تتنكر لماضيها تتنكراً تاماً ، لأن الماضي هو الذي كيف شخصيتها الحاضرة . وما دامت الأمة لا تستطيع في نظره — أن تتنكر لماضيها فلا بد إذن أن تتسلط بتراتها وتعتز به . وأن تفحصه لتكشف ما فيه من كنوز ثمينة . لتكون هذه الكنوز ركيزة لها ترتكز عليها في انطلاقها إلى حياة جديدة وفي بنائها نظاماً فكرياً جديداً .



٣ — يرى إقبال أنه لا بد في التجديد أيضاً من أن نأخذ بعين الاعتبار ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور نواحيها المختلفة ، وأن نستفيد من الفكر الأوربي الحديث خاصة وأن الثقافة الأوروبية ليست إلا ازدهاراً لبعض الجوانب الهامة في ثقافة الإسلام .

ولكن إقبال لا يعنى بذلك تقليد الفكر الغربي تقيداً أعمى ، والأخذ بجميع مناهجه في الحياة ، وإنما يقف مع الموقف تقيداً مختصاً .

يقول إقبال « لا بد من أن يصاحب نقطة الإسلام بمحيص بروح مستقلة لتنتج الفكر الأوربي » وكشف عن المدى الذي تستطيع به النتائج التي وصلت إليها أوروبا أن تعيننا في إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام ، وعلى بناءه من جديد إذا لزم الأمر . (٧٧)

ولا شك في أن هذا التمحيص سوف يكشف عن الجوانب المشرقة والأفكار البناءة التي قد تفتح أفكارنا مسالك جديدة . دون أن تؤدي إلى انحرافه كما سيكشف عن الأفكار الهدامة التي ينطوى في باطنها عامل الهدم ويمكن في داخلها الاتحاد ، وعندئذ نأخذ الأولى ونستفيد منها ، ونرفض الأخرى ونصون فكرنا منها .

ومعنى هذا أنه ينبغي أن نتخذ المثل السائر « خذ ما صفا ردد ما كدر » نبراساً لكل عمل وجهته في سبيل تقدم حضارتنا وثقافتنا . (٧٨) .

٤ — لا بد في التجديد كذلك من الاستنفاة بالواقع وحقائق التجربة ، إذ لا يمكن الاعتماد على تفكير الفقهاء المتفاسين . (٧٩) .

ومعنى هذا لا ينبغي الاعتماد على الفكر النظري المجرد والالتزام بما قاله السابقون ، بل لا بد من إعادة النظر في مثل هذا الفكر من خلال التجارب الواقعية ، فإذا أثبت التجارب خطأ في جوانب من هذا الفكر فينبغي أن نعدل عنها .

وهذا الرأي الذي يذهب إليه إقبال ليس بدعاً ، فقد ذهب من قبله الإمام الجويني إلى مثل هذا الرأي . إذ أسقط شرط القرشية في الخلافة نتيجة لحقائق التجارب في الحياة وما أسبغت عنه من الانحلال السياسي الذي أدرك قريشاً وما نشأ عنه من عجزها عن حكم العالم الإسلامي . (٨٠) .

وهذا يؤكد صحة المبدأ الذي يرى ضرورة الاستنفاة بالواقع وما أثبتته التجارب من حقائق .

هذه هي أهم الأسس التي ينبغي مراعاتها في التجديد ، وقد لاحظنا أن إقبالاً يرى ضرورة الجمع بين القديم والجديد ، بين التراث الذي تركه الآباء والأجداد والذي تتمثل فيه أصالتنا ومقوماتنا ، وبين ما يمكن أن نتقيه من الفكر الأوروبي ونظرياته .

والحق أن هذا الموقف المتبدل والمتزن الذي يقفه إقبال يتسم بالوعي واليقظة ، ويصدر عن روح مليئة بالرفاء والإخلاص ، الإخلاص المصحوب بالإيمان والاعتزاز بالإسلام وما له من قيمة في الحياة (٣١) .

وينبغي أن ننبه إلى أن التجديد يعتبر - في نظر إقبال - عملاً شاقاً يتطلب أفقاً واسعاً ، وعملاً بصيراً محصناً ، وفهماً لغايات الإسلام ومراميه ، ومعرفة بتاريخ الفكر والحياة في الإسلام .

ولا شك أن ذلك يجعل من يقوم بالتجديد بمنجاة من المخاطر التي قد يترلق إليها :

إن إقبالاً لا يحذر من الاندفاع والتحمس الذي لا يعرف الحدود ، ولذلك يقول « إن لحظة ظهور الأفكار الحرة في الإسلام أدق اللحظات في تاريخه ، لأن حرية الفكر من شأنها أنها تنزع إلى أن تكون من عوامل الانحلال ، أضف إلى هذا أن زعماء الإصلاح في الدين والسياسة قد يتجاوزون في تمسكهم لتحرير الفكر الحدود الصحيحة للإصلاح إذا انعدم ما يكبح جماح حميتهم الفتية ، ونحن نمر الآن بعهد شبيه بعهد ثورة الإصلاح البروتستنتي في أوروبا ، فينبغي ألا يضيع سدى ما تعلمناه من قيام حركة لوتر ونتائجها . »

والواجب على قادة الرأي في العالم الإسلامي اليوم هو أن يفهموا المعنى الحقيقي لما حدث في أوروبا ، وأن يسبروا قديماً نحو غايات الإسلام ومراميه مع ضبط النفس والبصيرة الناقية (٣٢) .

ومن الواضح أن إقبالاً كان يحذر بذلك بعض المسلمين الذين افتتوا بحركة « مارتن لوتر » الإصلاحية في أوروبا المسيحية ، وتمنوا أن تحدث في الإسلام ثورة شبيهة بثلك الثورة التي قام بها لوتر .

هذه الجوانب التي تتصل بقضية التجديد في الفكر الإسلامي تبرز أهم الملامح التي تشكل الأسس التي يقوم عليها منهج التجديد عند المفكر المسلم محمد إقبال الذي كان يسعى في تجديده إلى تقديم فكر جديد يجمع بين الأصالة والمعاصرة ، ويراثم بين القديم والجديد حتى يجد فيه كل مسلم حاجته ، وحتى يظل الإسلام مصدر توجيه للمسلم المعاصر .

#### المواضع :

- (١) الأستاذ أبو الحسن الندوي : روائع إقبال ص ١٥ .
- (٢) الدكتور عبد الوهاب عزام : محمد إقبال . سيرته وفلسفته ص ٢٧ .
- (٣) هناك علاقة وثيقة بين المصطلحين حيث أن التجديد يتضمن الإصلاح ، والإصلاح يشتمل على تجديد ، وإن كان معناهما ليس واحداً . انظر رسالتنا للدكتوراد : ( فلسفة إقبال ودورها في تجديد الفكر الإسلامي ) ص ٣٧٤ مخطوطة مكتبة كلية دار العلوم .
- (٤) محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام م . المقدمة ص ٣ .
- (٥) انظر كتابنا : دراسات في الفكر الإسلامي الحديث ص ١٣٣ ط
- (٦) انظر محمد إقبال : تجديد ص ٢٠٦ وما بعدها .
- (٧) راجع كتابنا دراسات في الفكر الإسلامي الحديث ص ٩٧ .
- (٨) إقبال : ديوان الأسرار ص ٤٥ ترجمة الدكتور عبد الوهاب عزام .
- (٩) راجع دراسات في الفكر الإسلامي الحديث ص ١٠٩ .
- (١٠) انظر : الدكتور : في الفلسفة الإسلامية ص ٣٩ للدكتور محمد كمال جعفر .
- (١١) إقبال : تجديد ص ٣ .
- (١٢) السابق ص ٦٦ .
- (١٣) أيضاً ص ٢١ .
- (١٤) انظر رسالتنا للماجستير المشار إليها سابقاً تطور المذهب الأشعري على يد الباقلائي ص ٢٥٨ .
- (١٥) تجديد ص ١٩١ .
- (١٦) السابق ص ١٤١ .
- (١٧) إقبال : تجديد ص ١٨٩ .
- (١٨) السابق ص ١٨٠ .
- (١٩) السابق ص ١٧١ .
- (٢٠) أيضاً ص ١٧٢ وما بعدها .
- (٢١) لتوضيح انظر رسالتنا للدكتوراد فلسفة إقبال ودورها في تجديد الفكر الإسلامي ص ٣٨٢ .
- (٢٢) تجديد ص ١٩٣ .
- (٢٣) السابق أيضاً .

- (٢٥) إقبال تجديد ص ١٧٠ .  
(٢٦) السابق ص ١٧٦ .  
(٢٧) ص ١٤ .  
(٢٨) الدكتور محمد إسماعيل الندوي : نظرات جديدة في شعر إقبال ص ١٦٩ .  
(٢٩) إقبال : تجديد ص ١٨١ .  
(٣٠) الجويني : الإرشاد ص ٤٢٧ .  
(٣١) انظر رسالتنا للدكتوراء : فلسفة إقبال ودورها في تجديد الفكر الإسلامي ص ٣٩٠ .  
(٣٢) إقبال : تجديد ص ١٨٧ .



## انتشار الإسلام في الهند حتى نهاية الغزنوى

### و محمد بن محمد بن الفراء

#### غزوات المسلمين الاستطلاعية في الهند :

الهند شبه جزيرة ناتئة في وسط آسيا الجنوبية على شكل قلب مجدها من الشمال قوس جبلي عظيم تشكله جبال الهمالايا وهندوكش وسايان ، تتخلله بعض الممرات مثل « خير » و « بولان » و « جومال » . كانت السبيل الوحيد الذي يربط الهند بباقي آسيا ، وعن طريقها دخلت أفواج المهاجرين والغزاة منذ أقدم العصور كالآريين والاسكندر الأكبر .

وفي داخل القوس الجبل منطقة السهول الشمالية ، وهي أوسع المناطق السهلية في العالم كله ويبلغ امتدادها أكثر من ألفي ميل ، وتضم واديين كبيرين هما وادي السند ، ووادي الكنخ ، وهي المنطقة التي يتركز حديثنا عليها في هذا البحث ، إذا كانت ميداناً لفتوحات المسلمين ، الأولى ، ولنشأت الغزنويين من بعدهم .

وقد وقعت المناطق الجنوبية من الهند ، وهي هضبة الدكن بممراتها الوعرة حجرة عثرة أمام تقدم الفاتحين والغزاة في أعماق الهند (١) .

وكان جغرافيو العرب يطلقون على هذه البلاد اسم السند ، واستخدموا هذا الاسم بدلولين ، أولهما أكثر اتساعاً ويشمل كل ما عرفه المسلمون من شبه القارة الهندية ، والثاني أخص من الأول ، ويراد به حوض نهر السند (٢)

وترجع معرفة العرب بالهند إلى أقدم عصور التاريخ المعروف لنا ، عن طريق التجارة ، ولكن المرجح أن التجار الهنود ، لا العرب ، هم الذين كانوا يأتون بمحاصيلهم لبيعوها في

• مدرس بقسم التاريخ الإسلامي بكلية دار العلوم — جامعة القاهرة .

السواحل العربية ، وظل ذلك حتى الفترة السابقة للإسلام . فبدأ العرب بجوبون البحر إلى الهند ، واتسع نطاق التجارة بينهما ، ووصل العرب إلى « كورموندك » و « ملبار » و « سومطرة » وجزائر الأرخبيل حتى بلغوا بلاد الصين . وكان لهم طريقان بحريان عبر الخليج العربي والبحر الأحمر ، وطريق برى يمر ببلاد الشرق الشيرة كدمشق وبغداد ومصر قند وبلاد الفرس وكشمير (٣) .

وبدأ المسلمون يتطاعون إلى حمل راية الإسلام إلى بلاد الهند في عهد الخليفة عمر ابن الخطاب رضي الله عنه ، بعد أن حققوا انتصاراتهم العظيمة في إيران . ولكن ذلك لم يتعد حملات برية وبحرية محدودة النطاق على ثغور الهند القريبة منهم ، استباليها عاماتهم على البحرين عثمان بن أبي العاص بتوجيه حملة إلى « تانة » ، ولكن عمر بن الخطاب كما عهد عنه كان أشد ما يكون حرصاً على دماء المسلمين ، ولذا أرسل بحذر هذا الوالي من مغبة طموحه ويقول له : « إني أخاف لو أصيبوا لأخذت من قومك مثلهم » ، ودفع هذا التحذير الوالي المتحمس إلى التريث فترة من الوقت . ثم عاود حملاته في شيء من الحذر ، ويبدو أنه كان على ثقة من نجاحه حتى يأمن غضبه الخليفة : فأرسل أخويه الحكيم إلى بروس ، والمغيرة إلى شور الديبل (٤) في غزوتين ناجحتين .

وعندما آلت الخلافة إلى عثمان بن عفان رضي الله عنه ، قام بدراسة أحوال الهند وطبيعة أرضها عن طريق تجارته وعيونه ، فأخافوه من وعورتها . ولذا عدل عن غزوها ، ولما خلفه على ابن أبي طالب رضي الله عنه قام عاماه الخارث بن مرة بعدة غزوات على الهند ، انتهت باستشهاده سنة ٥٤٢ هـ ، وأصبحت حملات المسلمين أكثر جرأة وأكبر حجماً في بداية العصر الأموي ، وقام عمالهم في الولايات الشرقية بفتوحات ناجحة في الهند ، وتمكن بعض المسلمين من الاستيطان هناك (٥) .

ظل نشاط المسلمين في الهند مقصوراً على هذه الغارات الثغرية البرية والبحرية ذات الأطماع المحدود حتى عهد الوليد بن عبد الملك (٨٦ - ٩٦ هـ) فتحوّلت إلى فتح منظم يرمي إلى توطيد أركان الإسلام ، واستقرار المسلمين في هذه البلاد ، وألقيت مسئولية الفتح على عاتق الحجاج بن يوسف الثقفي الذي تولى إدارة الأقاليم الشرقية من الدولة الإسلامية ، فوجه قائده المقدم محمد بن القاسم إلى إقليم السند ، فتمكن من فتح « الديبل » ، وانتصر على جيوش « داهر » (٦) ، واختط للمسلمين في هذه المدينة خططاً ليقيموا فيها ، وأنشأ لهم مسجداً ، وظل هذا القائد يتقدم في بلاد الهند ويلحق المزايم بداهر حتى سقاه كأس المنية ،

واستولى على أرجاء مملكته وأهمها « المئات » التي أسماها المسلمون « فرج بيت الذهب » لكثرة ما أقامه الله عليهم من أموالها (٧) .

واستمر الأمويون في سياسة الغزو والفتح العسكري ، حتى تولى الخليفة الراشد عمر ابن عبد العزيز رضي الله عنه ( ٩٩ — ١٠١ ) ، فأنهج سياسة أخرى في نشر الإسلام ، ترى إلى تأليف القلوب ، واستئالة الشعوب وزعمائها ، ونجحت سياسة هذه في ميادين متعددة ومنها الهند ، فدخل عدد من ملوكها في عقيدة التوحيد طواعية دون قتال ، في مقابل احتفاظهم بعروشهم ، استجابة لعرض الخليفة ، واتخذوا لأنفسهم أسماء عربية (٨) .

ولكن معرفة هؤلاء الملوك بالإسلام لم تكن قد تعمقت ، وإيمانهم لم يكن قد رسخ ، فكان بعضهم ينتهز أول فرصة فيرتد عنه ، ودفع ذلك قائد الجبهة الهندية الحكيم بن عوانه الكاوي إلى التفكير في إيجاد قواعد ثابتة للإسلام في هذه البلاد ، تكون مقراً للجند ومركزاً لنشر الدين والخضارة فيها حولها ، على غرار القروان التي بناها عقبة بن نافع في المغرب الأدنى ، فأنشأ مدينة « المحفوظة » ، ثم أتبعها بمدينة أخرى هي « المنصورة » التي صارت بعد ذلك عاصمة المسلمين في إقليم السند ، وتمكن من استرداد المناطق التي أعلنت خروجها عن سلطان المسلمين . (٩) وأصبح بناء القواعد سياسة متبعة لمن تلاه من قادة المسلمين .

وعندما أسقط العباسيون الخلافة الأموية وجعلوا جيوشهم للقضاء على أنصار الأمويين في السند ، وتمكن قائدهم موسى بن كعب من بسط سلطانه على الإقليم واتخذ المنصورة قاعدة لولايته .

وتواصلت جهود الفاتحين في العصر العباسي ، واستطاع عامل المنصور هشام ابن عمرو التغلبي غزو قشمير والمئات ، ودعم الوجود الإسلامي في إقليم السند ، وظلت أحوال المسلمين مستقرة هناك حتى بدرت محاولة تمرد في عهد المأمون من عامل الإقليم بشر بن داود الذي كان يسعى للاستقلال بحكمه ، ولكن قوات الخلافة تمكنت من إحباط محاولته والقضاء عليه .

وعاد ولاية العباسيين إلى التوسع في بناء القواعد الإسلامية ، فأسس عمران بن موسى مدينة « البيضاء » في السند في عهد المعتصم ، وتمكن الفضل بن ماهان من الاحتفاظ بحكم سندان في أسرته ، فكان أول أسرة إسلامية حاكمة في السند (١٠) .

#### توقف حملات الخلافة على السند وانحسار المد الإسلامي :

انعكس ضعف الخلافة العباسية ، ووقوعها فريسة تحت تساطع الجند الأتراك على نشاطها في بلاد الهند ، فشغلت الخلافة بأمر نفسها ، ولم تعد تفكر في جهة الهند ، ولكن



إذا كان السيف قد أعمد ، فإن انتشار الإسلام كعقيدة لم يتوقف ، فكان للتجار المسلمين أثر كبير في الدعوة للإسلام ، ودخل بعض ملوك الهند في رحاب التوحيد بتأثير هؤلاء التجار في عهد المعتصم (١١) .

وبقيت الجماعات الإسلامية التي استوطنت الهند محصورة في بعض القواعد ، وانقطعت اتصالاتهم العسكرية والسياسية بالدولة العباسية ، فبدأوا يعتمدون على قوتهم الذاتية ، وأخذوا يتجمعون في الهنود اجنابياً ، فأصهروا إليهم ، وتشبهوا بهم ، فكانوا يرسلون شعورهم مثلهم ، ويرتدون الأزر والميازير ، ويتحدثون بالسندية إلى جانب العربية ، ولم يتوقف نشاطهم في نشر الدعوة الإسلامية واللغة العربية بين السنديين (١٢)

وأخذ الهنود يسليون المسلمين نفوذهم السياسي ويغلبون على ما في أيديهم من مدن ، ولكنهم لم يطردوا المسلمين منها ، بل منحوا لهم بالمقام بينهم ، وأعطوهم قدرًا كبيراً من الحرية ، فتركوا لهم في سندان مسجداً يجتمعون فيه ويدعون باسم الخليفة العباسي في خطبهم .

وكانت الأقليات المسلمة تعيش بين الهنود كالجاليات الأجنبية ، وكان لهم ثقل ونفوذ لم يستطع الهنود تجاهله ، فكان ملكهم « بلهزا » لا يستطيع أن يولى عليهم إلا مسلماً ، وظلوا يحفظون مساجدهم ، وشعائرهم في « كنيابة » و « قامهل » و « صيجور » و « سندان » التي تقع كلها في مملكة بلهزا المذكور ، وكانت أحكامهم فيها ظاهرة « كما يذكر المؤرخون (١٣) » .

ولم تبق من المدن الخالصة للمسلمين وحدهم سوى المنصورة والملتان ، وكان حاكم المنصورة قرشياً من ولد الهبار بن الأسود ( أحد القاضين الأوائل ) ، وحاكم الملتان قرشياً أيضاً من ولد سامع بن لوى ، وكان كل منهما يدعو للخليفة العباسي ، وبرغم ذلك كان العداء والتنافر يطبع العلاقة بينهما ، ولم تنحد كائنتهما في هذه الفترة العصيبة (١٤)

وكان من نتيجة ذلك أن تغلب جماعة من الإسماعيلية على الملتان ، وحولوا الخطبة باسم الخليفة الناطقي ، وظلوا يحكمونها حتى فتحها الغزنويون . أما المنصورة فلم نسمع عنها شيئاً في كتب المؤرخين ، ويبدو أن حكمها خرج من أيدي المسلمين قبل قلوب الغزنويين .

وبذا أصبح الوجود الإسلامي في بلاد الهند في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري — كما يقول الدكتور حسن محمود — في مفترق الطريق ، ولم يكن باستطاعة إمارة السند

الى انحصار الوجود الإسلامى فيها أن تواجه وحدها الإمارات الهندية القوية المحيطة بها ، ولم يؤخر مصيرها المحتوم إلا تفرق كلمة الهند . وكان حكام الملتان الإيسايليون ، - وهم القوة الإسلامية المتبقية بالهند - قد فقدوا الصلة بالعالم الإسلامى المجاور لانقطاع صلتهم بالمذهب السنى ، ولم يكن فى استطاعة القاطنين فى مصر أن يدوا لهم يد العون على هذا البعد الشاسع (١٥) .

ونود هنا أن نقف وقفة لئلا نرد على بعض المستشرقين (١٦) الذين يصفون الفتح الإسلامى للهند بأنه من أكثر قصص التاريخ تلويعاً بالدعاء . ويسمون الفاتحين المسلمين بالمهمجية ، وقد أعماهم تعصبهم عن موكب الحضارة الذى زحف به المسلمون إلى بلاد كانت قبلهم حافلة بالفوضى غارقة فى ظلمات الوثنية . فإن سياسة المسلمين فى معاملة الهندو التزمت بنفس السماحة التى عاملوا بها أهل البلاد المفتوحة فى كل البقاع ، فارتفعوا بالبوذية إلى مصاف ديانة أهل الكتاب ، وعاملوا أهلها معاملة المعاهدين (١٧) .

وتذكر المصادر أن محمد بن القاسم عندما فتح « الرور » فى السند صالح أهلها على ألا يتعرض لبدنهم ولا يقتلهم . وقال : ما أريد إلا ككنائس النصارى واليهود وبيوت نيران المجوس ، ووضع عليهم الخراج ، وهذا يعنى اعتبارهم كأهل الذمة (١٨) .

وقد ذكرنا اتجاه المسلمين الحضارى . وبنائهم للمحافظة والمنصورة والبيضاء لتكون منارات هداية وفكر ، وإن كثير آمن الهندو دخلوا فى رحاب الإسلام طواعية ، وعندما صار التفوذ والقوة فى أيديهم لم يفكروا فى إجلاء المسلمين ، بل عاملوهم بنفس الروح الطيبة .

#### فتوحات الغزنويين فى الهند :

ينسب الغزنويون إلى عاصمتهم غزنة فى أفغانستان الحالية ، وكانت قديماً قصبه لولاية زابلستان ضمن خراسان بمفهومها القديم ، ويقتضى القياس اللغوى أن نقول عند النسب إليها « غزنيون » ولكن النسب السماعى المشهور هو « غزنويون » .

وقد نجح طائفة من الجند الأتراك يترعدهم البيتكن فى الانفصال عن الدولة السامانية وإقامة هذه الدولة الجديدة . ثم آل الحكم إلى أسرة بيتكنين سنة ٣٦٦ وبعتبر هو المؤسس الحقيقى لهذه الدولة ، وهو الذى بدأ سياسة الانطلاق نحو الهند . وتابع غزواته المنظمة على إقليم البنجاب فى حوض السند واستطاع أن يضم إليه إقليم « كابل » الذى يعتبر مفتاح الهند لسيطرته على المسالك المؤدية إلى السهل الهندى الخصيب (١٩) .

وأصبحت فتوحات الغزنويين في الهند أوسع نطاقاً ، وأكثر تنظيماً ، وأبهر نتائج في عهد ابنه الفاتح العظيم السلطان محمود ( ٣٨٧ - ٤٢١ ) وإليه يرجع الفضل في ترسيخ أقدام المسلمين في هذه البلاد .

وانتقلت غزوات محمود في الهند صفة الحروب الباطية ، وكان كل عام تقريباً يشهد إحدى غزواته فيها ، وكان الشتاء فصلاً مناسباً لتوقيت غزواته نظراً لمناخ الهند الموسمي الذي يمتاز بشتاء جاف وصيف حار مطير . وكانت جيوشه تسلك الطريق الذي سلكه من قبل الاسكندر الأكبر وغيره من الفاتحين وهو الممرات الموجودة في جبال هندوكش وسليمان في شمال شرق الهند والتي تسمى باب الهند الغربي .

وتوالى انتصارات محمود العظيمة حتى استولى على إقليم السند كله وجزء كبير من إقليم الكنج . ومن أبرز انتصاراته فتح قنوج التي قطع المسافة إليها في ثلاثة أشهر من السير المتصل . وبلغ تعداد جيشه عشرين ألفاً . وقر ملكها راجيبال أمامه سنة ٤٠٧ هـ . وكان فيها سبع قلاع على النهر المقدس الكنج ( أو كنج ) تحوى عشرة آلاف بيت للأصنام يزعم الخنود أنهم تورطوا منذ ألى سنة ، ففتحها جميعاً في يوم واحد ( ٢٠ ) .

وفي سنة ٤١٦ هـ قام محمود بغارة غزواته إلى الهند وحطم صنمهم الأعظم سومنات وهو حجر طوله خمسة أذرع . وأثبت له صورة معينة . يزعم الخنود أن الأرواح تجتمع إليه إذا فارقت الأجساد فينشأ فيمن يشاء على مذهب التناسخ . ويقوم على عبادته ألف من البراهمة ، وثلاثمائة رجل مهلوق الرأس . ويعتقدون أن ما أصاب الأصنام الأخرى على أيدي الغزنويين كان نتيجة غضب سومنات عليهما . ومن هنا كان تصميح محمود على تحطيمه ليثبت كذب اعتقاده . ودافع الخنود عن صنمهم هذا دفاعاً مستميتاً ، ولكن كلمة الله كانت هي العليا . وانتصرت راية التوحيد ( ٢١ )

ولما كان محمود من أشد المتحمسين للمذهب السني ، فقد قضى على مذهب الباطنية الذي كان ينتهجه حكام الملثان المسلمين الذين سبق أن ذكرناهم وكان زعيمهم يدعى أبا الفتح . وضربها محمود إليه سنة ٣٩٦ هـ ( ٢٢ )

وكان من عوامل انتصار محمود في الهند إلى جانب عزيمته القوية وحماسته الدينية ، تفرق كلمة الخنود . وتنافر ملوكهم . مما أتاح له أن ينفرد بهم واحداً إثر آخر ولم يتيه ملوك الهند إلى تدارك الأمر إلا بعد فوات الأوان وتوغل الغزنويين في بلادهم .

فحاول بعضهم التجمع تحت قيادة الملك « بيدأ » حاكم « كنجواره » الذى نعى على ملوك الهند تخاذلهم ودعاهم إلى الانضمام إليه ووعدهم بإعادة أملاكهم التى سلبها الغزنويون ، ولكن السلطان محمود لم يسمح لهذا التجمع أن يأتى ثماره . فبادر إلى إجهاضه قبل أن يتم ، وفى سنة ٤١٠ قصف أول المتحالفين « بروجييال » وألحق به هزيمة نكراء . ثم اتجه إلى كبرهم بيدأ ففترق عنه باقى الحلفاء فرعاً . واضطر إلى الانسحاب تحت جنح الظلام فغنى السلطان معسكره وتعقب جنده ، وفر بيدأ بنفسه وحيداً طريداً (٢٣) .

ومن العادات السائدة فى ذلك العهد اتقاء ملوك الهند إلى الانتحار إثر هزيمتهم أو وقوع فى الأسر ، فى سنة ٣٩٢ أسر محمود ملكهم « جييال » ثم أطلق سراحه مقابل فدية قدرها خمسون رأساً من الأغنياء . ولكن قومه اعتادوا ألا يقبلوا زعامة من يقع فى الأسر ، فتخلى جييال عن الملك لابنه . وفضل الانتحار على طريقة قومه ، فحلق شعر رأسه وألقى بنفسه فى النار (٢٤) . وعندما استولى محمود على قلعة كالجند أثناء غزوة قشمبر سنة ٤٠٧ هـ تنحى ملكها أيضاً بعد أن قتل زوجته (٢٥) .

ومن عجائب الهند أن محموداً رأى فى غزوة « ناردين » سنة ٤٠٤ هـ بيت أصنام وبه نقوش حجرية . فأمر بترجمتها ، ففهم منها أنها تشير إلى أنه مبعى منذ أربعين ألف سنة . فاستنكر محمود ذلك . وقضى بجهل القوم (٢٦) .

ورأى فى قشمبر مدينة عجيبة البناء . يزعمون أنها من صنع الجن . أقيمت فوق الجبال لتكون مئذى من السيول والأمطار . وحولها سور ضخيم من الحجارة الصماء ، ولها بابان ، وفيها ألف قصر تحوى بيوت الأصنام ، مزينة برسوم رائعة . ونقوش تطفئ الأبخار . فأمر السلطان بتقدير تكاليفها . فقالوا إن بناءها يحتاج إلى مائتى سنة وعمال مهرة ، ووجد فيها خمسة أصنام من الذهب الأحمر ، عيونها من الياقوت الثمين ، وبلغ وزن الذهب المستخلص منها ثمانية وتسعين ألفاً وثلاثمائة مثقال (٢٧) .

ولم تكن فتوحات الغزنويين فى الهند بعد محمود بن سبكتكين بنفس القوة إذ شغل أعقابهم بالفتن الداخلية . وبالصراع العنيف مع السلاجقة الذين انتزعوا منهم خراسان . وهددوا دولتهم بالمحيط . وكان من أبرز فتوحاتهم فى الهند فتح قلعة هاتسى التى كانت تسمى بالقلعة العذراء لأن أحداً لم يستطع فتحها قبل ذلك . سنة ٢٤٨ هـ فى عهد السلطان مسعود ابن محمود (٢٨) . وانتصار مودود بن مسعود على تحالف ثلاثى بين ملوك الهند هدقه استرداد ما فتحه الغزنويون وطردهم من الهند (٢٩) وتقدم لإبراهيم بن مسعود إلى قلعة لوجودو بعد « لوهور » بمائة وعشرين فرسخاً (٣٠) .

#### بروز الهدف الديني في فتوحات الغزنويين :

كان للغزنويين أهداف عديدة من فتوحاتهم في الهند ، منها بسط نفوذهم ، وتوسيع دائرة ملكهم ، والإفادة المشروعة من ثروة هذه البلاد ومقاتم الحروب ، ولكن لم يغيب عن الغزنويين الهدف الديني ، والرغبة في نشر الإسلام ، بل كانت هي الحافز الأول للقيام بهذه الفتوحات وتحمل أعبائها .

وقد تعرضت فتوحات الغزنويين في الهند لالتهامات كثيرة من بعض المؤرخين الغربيين والهنود ، ووصفت بأنها ترمى إلى التخريب والتدمير ونهب الأموال ، وكان التصيب الأكبر من هذه الاتهامات موجهاً للسلطان محمود بن سبكتكين ، إذ وصفه ول ديورانت « باللعن العظيم » ! (٣١) ، ولكن هذه الاتهامات لا تثبت أمام الحقائق التاريخية ، وسرعان ما تنحل سحبا لتظهر شمس الحقيقة الناصعة .

فقد كان محمود حريصاً على تأكيد دوره الديني كداعية إسلامي ، وكان يسعى لكسب حب المسلمين وتعاطفهم في أرجاء العالم الإسلامي ، فبرسل إلى الخليفة العباسي الممثل هؤلاء المساجين في نظره ، مؤكداً ، أنه مبعوثه ومنفذ سياسته ، وأن فتوحاته في الهند تجري بإذنه (٣٢) .

وعندما سأله رسول الملك يدا حاكم كنجوراهة : أي رجل أنت ؟ قال : أدعو إلى الله وأجاهد من خالف دين الإسلام ، قال : فما تريد منا ؟ قال : أن تتركوا عبادة الأصنام ، وتلتزموا شروط الدين ، وتأكلوا لحم البقر (٣٣) .

ولو كان هدف محمود مجرد النهب ، والسلب لما رفض الأموال المائلة التي عرضها الهنود لاقتداء صنمهم الأعظم سومنات الذي تحدثنا عنه ، وقال محمود لرجاله : « إن فكرت في هذا الأمر ، فرايت أنه إذا نوديت يوم القيامة : أين محمود الذي كسر الصنم ، أحب إلى من أن يقال : أين محمود الذي ترك الصنم » ، وقد شاء الله أن يوضحه خيراً ، فقد فوجئ عند ما كسر الصنم بوجود جواهر في داخله تبلغ أضعافه! عرضة الهنود (٣٤) .

وقد نصح أحد الأمراء من ملوك الهند السلطان محموداً أن ينزع الجواهر قبل أن يأمر بحرق الأصنام . وقال له : « إن أصحابك يخسرونك في الجواهر بما يعظم مقداره ، فارفعها واخلطهم بالإحراق » ولكن اهتمام السلطان كان منصفاً على حرق الأصنام ، فلم يلتفت إلى قوله (٣٥) .

وكان حرقه للأصنام منطقاً من عقيدته الإسلامية لا من رغبته في التدمير ، أسوة بما فعله المسلمون في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم بالأصنام التي كانت حول الكعبة ، ومن هنا اختلفت وجهات نظر المسلمين والهندوكية نحو محمود كما يقول المؤرخ الهندوكي يرشواو الذي يحتم حديثه عنه بقوله : ولكنني أقول بلا تحيز إنه كان من أعظم الشخصيات في العالم ، فقد كان سياسياً ناجحاً ، يتصف بالعدل ، ويحترم أهل العلم والفن » (٣٦) .

وظل الخافز الديني أبرز الدوافع في الفتوحات الغزنوية التي قام بها أعقاب محمود ، فقد سجل كاتب السلطان مسعود ، الذي يعتبر شاهداً عياناً للمرحلة التي كتب عنها ، أن هذا السلطان قال عند توليه الملك : « إن قاضي عميل إلى أن نسير إلى أبعد ثغور الهند إحياء لسنة أبيينا ، وشكراً لله على ما أولانا . . لننال بعد الصيت . وتقع هيبتنا في نفوس الكفار . . » (٣٧) .

وعندما غزا إبراهيم بن مسعود ( ٤٥١ - ٤٩٢ هـ ) الهند وصل إلى موضع يقال له « حره نوره » فوجد به أقواماً من بقايا الفرس الآريين الذين غزوا هذه البلاد قديماً ، واستقروا بها ، فدعاهم إلى الإسلام ، ولم يقبل منهم غيره ، فلما أبو قاتلهم عاياه وششهم (٣٨)

#### دور الغزنويين في نشر الإسلام وحضارته في الهند :

كان أول ما حرص عاياه الغزنويون عقب انتصارهم في الهند إقامة شعائر الإسلام ، وبث الدعاة لنشره ، وتعميقه في قلوب من أسلموا من الهنود ، وإقامة المساجد التي هي بيوت الله التي أذن أن ترفع ويذكر فيها اسمه ، وهي أيضاً منارات العلم والفكر ، وبدأت هذه السياسية منذ عهد مؤسس دولتهم سيكتكين ، إذ تسجل المصادر أنه أقام شعائر الإسلام في لغان ، وهي أول فتح كبير له في الهند (٣٩) ، وأصبح ذلك سنة لاحقاياه ، فترك ابنه محمود في بهاوية بعض الدعاة ليقيموا الصلوات والشعائر ويعلموا من أسلم من أهل البلاد (٤٠) .

ومن هنا كان إصرار الغزنويين على تحطيم الأصنام وحرق بيوتها ، ولم يقبلوا افتداء الهنود لها بأمال ، ولم تشبه مقاومتهم العنيفة ، واستماتتهم في الدفاع عنها ، وبخاصة صنمهم الكبير سومنات الذي يزعمون أنه يقوم بترزيح الأرواح في الأجساد على مذهب التناسخ ، ليحيوا للهتود خطأ اعتقادهم .

وكان الغزنويين يتألفون القلوب ، ويرحبون بإقبال ملوك الهند على الإسلام ، فيقرونهاهم على ما بأيديهم ، ويقتولهم على عروشهم مقابل جزية يدفعونها كل عام ، ومنهم نواسه شاه

الذى أعلن إسلامه على يد السلطان محمود فولاه بعض البلاد . لكنه ما لبث أن ارتد . فالتفت السلطان الدرمنقاسى وانتزع منه مملكته وولى عاينها بعض رجاله سنة ٣٩٧ هـ . (٤١)

ولكن لم يكن كل ماورك الهند بهذه الصفة من الغادر والنكث ، فقد صالح ملك « نارابن » السلطان محمود سنة ٤٠٠ هـ على حسن قبلا . ومالا وغيره أعلن إرسال إليه بالثناوب أثنى رجل للخليفة في غزنة . وأوفى الملك بهذه الشروط . (٤٢) .

وكان بعض ملوك الهند يقران على الإسلام طواعية . مثل الملك هردب (أو هار دناكما) ذكره آرنولد (الذى أقبل من قاعدة برته عندما قاربها جيش السلطان محمود ، فأعلن إسلامه مع عشرة آلاف من قومه . وتركوا عبادة الأصنام . (٤٣)

ومن العوامل التى ساعدت على نشر الإسلام في الهند سياسة «التهجير الإجبارى» التى اتبعها الغزنويون . فقد كان السلطان محمود يرسل من يريد التخلص منهم من أفراد وجناعات إلى بلاد الهند ليستوطنوا فيها . وكان هذا «التهجير» يتم في بعض الأحيان بأعداد كبيرة تبلغ عدة آلاف ، مثل أسرى خوارزم الذين سبهم إلى الهند حتى يأمن انتقاضهم عليه . ويذكر المؤرخون أن قطار الأسرى كان ممثدا من بلخ في خراسان حتى أوهور ومندان (٤٤) . وقد أعطاهم محمود حريتهم بعد وصولهم ووكّل إليهم مهمة حماية المناطق التى فتحها وحفظها من الفساد (٤٥) .

وسار على هذا النهج ولده مسعود أيضاً ، ففي شعبان سنة ٤٢٢ هـ أمر هذا السلطان بإيفاد نفر من أعيان الديلم في صحبة قائد الهند أحمد بنالكين ليظفروا بعيدين عن الحضرة ، كما تقرر إرسال عدد آخر من أشياءهم ومن يتعصبون لهم . وعدد من غلمان السراى ، ووعدهم السلطان بالحرية والصلوات ليعتقد منهم في فتوحات الهند (٤٦) .

وقد ضمن الحكام الغزنويون هذا التهجير الإجبارى التخلص من المناوئين والفتنات التى يخشى من إثارتها فتنين . وفى نفس الوقت وضعوا ثقلها بشريا إسلامياً في الهند يدعم الوجود الغزنوى فيها .

وقد تمكن الغزنويون — بخلاف من سبقهم من الفاتحين المسلمين — من إقرار الهند ، وإقامة حكومة لهم فيها ، وتنظيم إدارتها ، كما توغوا فيها أكثر من غيرهم ، وفى عهدهم حدث تفاعل ثقافى وحضارى بين الهنود والمسلمين . لهذا يعتبر كثير من المؤرخين أن الفتح الغزنوى هو الفتح الحقيقى لبلاد الهند (٤٧) .

وزاد اهتمام الغزنويين بالهند واتجاههم إليها ، عندئذ زادت ضربات السلاجقة ، ثم ضغط الغوريين عليهم من ناحية الغرب ، وبدأوا يفتقدون ولايتهم في خراسان وأفغانستان ، فالتفتوا من الهند عمقاً استراتيجياً تاجاً إليه جيوشهم لتنظم صفوفها وتستجمع قوتها لتعاود الزحف والمقاومة ، وساعد ذلك على ارتباطهم بالهند ، وإضفاء الطابع الإسلامي عليها .

وفي نهاية العهد الغزنوي نقل الغزنويون ملكهم وحكومتهم إلى لاهور في الهند بعد سقوط عاصمتهم غزنة في أيدي الغوريين حوالي سنة ٥٤٥ هـ واستمروا على ذلك حتى نهاية عهدهم سنة ٥٧٩ هـ ، وإذا كان ملك الغزنويين قد ضعف ، فإن مكانة الهند وارتباطها بالإسلام والمسلمين قد زاد في هذه الفترة ، لانتقال عاصمة الغزنويين إليها .

وقد فتح الغزنويون الباب لمسامي الهند للمشاركة في أعمالهم الحربية والحضارية ، وولاهم بعض المناصب الإدارية والقيادية الهامة ، وكان العنصر الهندي من العناصر البارزة في جيوشهم منذ عهد محمود الغزنوي (٤٨) وتزايد الاعتماد عليهم في عهد السلطان مسعود الأول ، فاستخدمهم في حرب كرمات وفي قتال السلاجقة (٤٩) وأصبحوا العنصر الغالب بعد أن فقد الغزنويون ممتلكاتهم الغربية ولم يبق لهم سوى غزنة والهند ، واعتمد عليهم بهراشاه الغزنوي في صراعه مع الغوريين (٥٠) .

وكان للفرق الهندية في الجيش الغزنوي قائد خاص ، كما تولى بعض الجنود القيادة العامة ومهم « تلك » الهندي (٥١) .

وظهر تأثير الفن الهندي في منشآت الغزنويين وأثارهم ، ولا تزال على تابوت محمود وحفيده مسعود الثالث زخارف الزهور العربية التي يتجلى فيها الطابع الهندي (٥٢) .

وبرز عديد من علماء الدين في الهند في العهد الغزنوي ذكرتهم كتب الطبقات ، فمن المحدثين عبد الصمد بن عبد الرحمن اللاهوري ، وعلى بن عمر اللاهوري ، وعناص بن عبد الله الهندي ، ومن الزهاد أحمد بن زين الملائكي (ت ٥٧٧ هـ) ونجيب الدين بن عبد الله الهندي المتصوف (ت ٥٤٢ أو ٥٤٣ هـ) ومن الفقهاء حسين الزنجاني اللاهوري ، وعمر بن سعيد اللاهوري ، ويوسف بن أبي بكر الكرديزي (ت ٥٣١ هـ) (٥٣) .

ومن الكتب المشهورة في التصوف وحقائقه كتاب كشف المحجوب للفتية الزاهد في الحسن علي بن عثمان المجويزي الغزنوي اللاهوري ، وهو أحد العلماء الذين نزحوا الهند ، وكان مستقراً في لاهور حتى توفي فيها سنة ٤٦٥ هـ (٥٤) .



وظهر تأثير العلوم الهندية في الفلك والرياضيات في مؤلفات العالم العظيم أبي الريحان البيروني الذي كان يعيش في بلاط مسعود الأول الغزنوي . منها مخطوط راسيكات الهند في الرياضيات ، والآثار الباقية عن القرون الخالية الذي يحوى نقوياً للشهور الهندية . وجوامع الموجود لخواطر الهند في التنجيم والفلك ، وتحقيق ما للهند من مقولة في العقائد (٥٥).

وهكذا كان للغزنويين الفضل في استقرار الإسلام نهائياً في شاطئ الهند ، وبدأوا المسيرة الظافرة — التي أكملها من بعدهم خلفاؤهم الغوريون — فواصلوا التقدم نحو الجنوب . ومهدت فتوحاتهم السبيل لقيام الدول الإسلامية الخالصة في بلاد الهند ، التي عرفت باسم سلاطين دهل (٦٠٢ — ٩٦٢ هـ) ، وما تبعها من الدول المغولية الإسلامية في الهند .

° ° °

### المواش :

- (١) محمد حبيب أحمد : بين الهند والباكستان ص ١٠ ، الشرقاوى والصيد : لاجع الهند والباكستان ص ١٢ — ١٨ .
- (٢) انظر ابن حوقل : صورة لأرض ٣١٩ ، المقدسى : أحسن التقاسيم — طبعة ليدن ٤٧٤ .
- (٣) لوبيون : حضارة العرب ٦٦١ .
- (٤) بروص ، ونسبى أيقناً بروج بفتح الواو ، من أشهر مدن الهند البحرية وأكبرها ( ياقوت ٢ / ١٥٥ ) والخور كالخليج بيند من البحر ، والدليل مدينة على ساحل بحر الهند ، وذكر ياقوت أن فاتحها هو الحكم المذكور وليس أعاء المغيرة ( ياقوت ٣ / ٤٨١ ) .
- (٥) البلاذرى : فتوح البلدان ٦٠٧ ، ٦٠٨ .
- (٦) أحد ملوك الهند البراهمة ، استطاع أن يبتزع إقليم الهند من قبائل « السكا » للأودية ، وظل يحكمه حتى فتحه المسلمون ( السادق : تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندوباكستانية ص ٢٨ ) .
- (٧) البلاذرى ٦١٤ — ٦١٨ .
- (٨) المرجع السابق ٦٢٠ .
- (٩) البلاذرى ٦٢٤ ، وذكر ياقوت رأيين آخرين حول بناء المنصورة أحدهما أنها بنيت في عهد المنصور ، والثاني أنها بنيت في عهد اليوسيين ( معجم البلدان ٨ / ١٧٧ ) .
- (١٠) البلاذرى ٦٢٤ — ٦٢٦ .
- (١١) البلاذرى ٦٢٦ ، ٦٢٧ .
- (١٢) الاصطخرى : المسالك والمعالك تحقيق الحبيى ص ١٠٥ ، السادق ص ٨٥ .

- (١٣) ياقوت ٨ / ٢٠١ ، الاصلطرى ١٠٣ - ١٠٥ .
- (١٤) ابن حوقل ، ٣٢٠ ، الاصلطرى ، ١٠٢ .
- (١٥) د . حسن أحمد محمود : الإسلام والحضارة العربية في آسيا الوسطى ٢٠٤ .
- (١٦) و. ديورانت : الجزء الثالث من قصة الحضارة - الهند وجيرانها - ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود ص ١٢٥ .
- (١٧) د . حسن محمود : الإسلام ، والحضارة العربية ١٩٣ .
- (١٨) البلاذرى ٦١٧ ، والبيهقي الأضنام .
- (١٩) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ص ٢٦٦ .
- (٢٠) العتي : تاريخ البيهقي ٢ / ٢٥٩ - ٢٨٩ .
- (٢١) ابن الأثير ٩ / ١٢٩ ، الذهبي : سير أعلام النبلاء (مخطوط) مجلد ١ ورقة ٢١٢
- (٢٢) العتي ٢ / ٧٢ .
- (٢٣) ابن الأثير ٩ / ١١٦ .
- (٢٤) العتي ١ / ٣٦١ - ٣٦٧ .
- (٢٥) العتي ٢ / ٢٥٩ - ٢٨٩ ، ابن الأثير ٩ / ٩٨ .
- (٢٦) ابن الأثير ٩ / ١٢٩ .
- (٢٧) العتي ٢ / ٢٧٣ - ٢٧٥ .
- (٢٨) أبو الفضل البيهقي : تاريخ البيهقي ٥٨٠ .
- (٢٩) ابن الأثير ٩ / ١٩٣ .
- (٣٠) ابن الأثير ١٠ / ٤٢ .
- (٣١) ديورانت : الهند وجيرانها ص ١٢٦ .
- (٣٢) ابن الجوزي : المنتظم ٧ / ٣٩٢ .
- (٣٣) الذهبي : سير أعلام النبلاء (مخطوط) مجلد ١١ ج ١ ورقة ٢١١ .
- (٣٤) الكتبي : عيون التواريخ - مخطوط مصور بجامعة الدول العربية ج ١٣ في أخبار سنة ٤١٨ .
- (٣٥) البيروني : الجماهر في الجواهر ١٣٥ .
- (٣٦) يرشاد : تاريخ الهند في العصور الوسطى (باللغة الهندية) ص ٥٨ .
- (٣٧) البيهقي : ص ٤٢٦ .
- (٣٨) ابن الأثير ١٠ / ٤٢ .
- (٣٩) العتي ١ / ٧٤ - ٨٧ .
- (٤٠) المصدر السابق ٢ / ٧٠ .
- (٤١) ابن الأثير ٩ / ٧٢ .
- (٤٢) العتي ٢ / ٩٤ .
- (٤٣) آرنولد : الدعوة للإسلام ٢١٩ - العتي ٢ / ٢٦٥ .
- (٤٤) البيهقي : تاريخ البيهقي ٧٤٥ .

- (٤٥) ابن الأثير ٩/ ٩٨ .  
(٤٦) البيهقي ٢٩٦ .  
(٤٧) لوبون : حضارة العرب ٢٣٣ ، دورانت : الهند وجيرانها ١٢٦ .  
(٤٨) انظر المتي ٢/ ١٥٠ ، ابن الأثير ٩/ ٧١ .  
(٤٩) البيهقي ، صفحات ٤٥٨ ، ٦٦١ ، ٦٨٥ .  
(٥٠) حمد الله المستوفى : تاريخ كزنده ( ترجمة محمود محروس شعله ) ص ٤٨ .  
(٥١) البيهقي ٦٨٦ ، ٤٢٩ .  
(٥٢) الفصل الرابع من تراث فارس ، كتبه عدد من المستشرقين و ترجمه عدد من أساتذة كلية الآداب بجامعة القاهرة - ص ١٣١ .  
(٥٣) انظر عبد الحى الهندي : نزعة المواقف ١/ ٥٨ إلى ٩٣ .  
(٥٤) الكفوى : كتاب اعلام الأعيان ( مخطوط ) ورقة ٧٩ .  
(٥٥) أحمد الشحات : أبو الريحان البيروني ص ١٠١ - ١٠٣ .

## بناء مصر الحديثة

محاضرة بالفرنسية للدكتور طه حسين  
ترجمة وتقديم وتعليق د. حامد طاهر •

### تقديم :

في شهر إبريل سنة ١٩٥٠ م ، ألقى د . طه حسين — وكان حينئذ وزيراً للمعارف المصرية — محاضرة بالفرنسية ، في المركز الجامعي لدول البحر الأبيض المتوسط بمدينة نيس Nice ، بمناسبة إنشاء كرسى علمي بالمركز ، يحمل اسم « محمد علي » (١) . وقد جاء في خطة المركز أن تشمل مهمة الكرسى الجديد إلقاء مجموعة من المحاضرات في كل عام ، يتولى بعضها أساتذة من الجامعات المصرية ، بالإضافة إلى أساتذة الجامعات الفرنسية .

وقد صرح د . طه حسين بأنه كان يعلم بإنشاء هذا الكرسى العلمى منذ سنة ١٩٣٧ م ، عندما قابل في باريس الكاتب الفرنسى الشهير بول فاليرى (٢) ، وحدثه عن ذلك الخلم ، فسأله بول فاليرى ضاحكاً :

— هل يمكن لحكومتك أن تعطينا بعض المال لإنشاء هذا الكرسى ؟

فأجابه طه حسين على الفور :

— تعال إلى مصر ، وستحصل على كل ما تريد .

ولم تشأ الظروف أن يأتى فاليرى إلى مصر ، فقد توفى سنة ١٩٤٥ ، ولكن الذى جاء هو إميل هنريو ، مدير المركز ، وتمت موافقة مصر على إنشاء الكرسى من مالها الخاص سنة ١٩٥٠ .

• مدرس بقسم الفلسفة الإسلامية ، بكلية دارالعلوم — جامعة القاهرة .

وفي ٢٨ إبريل من تلك السنة ، كان احتفال المركز الجامعي لدول البحر الأبيض المتوسط في نيس بافتتاح كرمي محمد علي « ، ودعى د . طه حسين لإلقاء المحاضرة الأولى وكان عنوانها : مصر وفرنسا ، والعلاقة التي بدأت بينهما منذ حملة نابليون على مصر . ثم نمت وتطورت حتى وصلت في منتصف القرن العشرين إلى نوع من التعاون العلمي الذي يستهدف خير البشرية ، وتطوير المعارف الإنسانية .

لكن تركيز د . طه حسين انصب في المحاضرة على جهد محمد علي في بناء مصر الحديثة بالتعاون مع الفرنسيين . ومن هنا اخترت لمحاضرتي عنوان : « بناء مصر الحديثة » الذي سوف يتضح تماماً من قراءتها .

وفي البداية ، لابد من التنويه بالأسلوب الفرنسي الرفيع الذي ألقى به د . طه حسين محاضرتي ، والذي لم يختلف كثيراً عن خصائصه البليغة التي يتميز بها أسلوبه في اللغة العربية يضاف إلى ذلك تلك الملاحظات التاريخية الهامة التي أشار إليها ، ثم ذلك التحليل الحادى لعناصر نهضة مصر في عهد محمد علي ، دون أن يباين كثيراً أوريطة الخالس حينئذ على عرش مصر ، أو يتعلق بفرنسا التي كانت في ذلك الوقت قوة عالمية لا يسبهاً بها .

ولاشك في أن أي قارئ للمحاضرة يلمس بوضوح حب طه حسين العميق للشعب المصري ، وثقته الكبيرة في مقدراته ، وغيبرته الشديدة على استقلالة ، لكنه يدرك أيضاً أنه شعب قد تخلف طويلاً عن ركب الحضارة الحديثة ، مع أنه من أوائل بنائها . لذلك فإنه يشيد كثيراً بالصدمة الفرنسية التي أبطلته من رقده ، وبالدكاء الفرنسي الذي أمص له طريق نهضته . وفي هذا الإطار يأتي إعجاب طه حسين بمحمد علي : كحاكم مخلص لمصر ، استطاع أن يحسن استغلال الذكاء الفرنسي لصالح الشعب المصري . وبهذا يلخص طه حسين عوامل نهضة مصر الحديثة في ثلاثة عناصر رئيسية هي : أصالة الشعب المصري . والذكاء الفرنسي ، ومحمد علي الذي أجاد استغلال العاملين السابقين في بناء مصر الحديثة .

في المحاضرة أيضاً معلومات تاريخية هامة ، ولكنها باهتة في أذهاننا ومنها على سبيل المثال أن السبب وراء إرسال البعثات المصرية إلى فرنسا بالذات في عهد محمد علي يرجع إلى أنه كان محاطاً بمجموعة ممتازة من أخلص المستشارين الفرنسيين في كل المجالات تقريباً . وأن هؤلاء المستشارين هم أنفسهم الذين كانوا يقدمون خبراتهم إلى بطلهم الأسطوري نابليون . لكنهم عندما وجدوا أنه أتهزم ، لم يسطعوا ولم يقبلوا أيضاً — أن يعودوا إلى فرنسا ، وفضلوا البقاء في مصر ، ومنح حاكمها المتطلع كل ما يريده منهم من خبرة ومشورة .

وهكذا نجد الفرنسيين مع محمد علي ، في حملاته الحربية كلها التي قادها ابنه إبراهيم باشا في السودان ، وشبه الجزيرة العربية ، واليونان ، وعلى حدود تركيا نفسها . كما كانوا أيضاً في إنشاء المدارس الفنية بمصر ، وتنظيم رى الدلتا ، وإقامة القناطر الخيرية ، والأرصاد بوصول البحرين الأبيض والأحمر بقناة ملاحية ( وهو الحلم الذي تحقق أيضاً فيها بعد علي يد ديسيس الفرنسي في حفر قناة السويس ) .

لكن طه حسين يؤكد على جانب هام جداً ، وهو علم الآثار المصرية ، أو المصريات Egyptologie الذي أنشأته فرنسا إنشاءً بفضل مجيئها إلى مصر ، وعرفت المصريين عاصمهم العظيم ، وعرفت العالم كله بمصر القديمة . وإذا كان هذا الفرع الجديد من فروع المعرفة الإنسانية يعتبر مقخرة لفرنسا ، فلا ينبغي أن ننسى أن الشعب المصري له في هذه المقخرة نصيب كبير ، فهو الذي أحسن استقبال الفرنسيين ، وسمح لعلمائهم بالإقامة الآمنة بينه . كما عاونهم في التنقيب عن الآثار ، والملاحة أنه أدرك بفطرته أنهم يساعدونه على استعادة جزء عزيز من ماضيه ، فلم يبخل عليهم بشئ .

ولفرنسا دور آخر في مجال الاستشراق ، والمقصود به هنا مجموعة الدراسات الفرنسية التي دارت حول اللغة العربية وآدابها ، والثقافة الإسلامية وفروعها ، بالإضافة إلى نشر مخطوطات التراث العربي والإسلامي . ولا شك في أن عدداً من العلماء الفرنسيين قد تميزوا في هذا المجال ، ليس في فرنسا وحدها ، وإنما في العالم كله ، وصارت المراكز التي يعلمون بها كجامعة السوربون ، والكليريج دي فرائس ، ومدرسة اللغات الشرقية بباريس مراكز إشعاع يؤمها الطلاب من كافة أنحاء العالم الغربي . وهكذا قدمت مصر — مرة أخرى — إلى فرنسا مجالاً آخر جعلها متميزة بين دول الغرب .

والواقع أنه إذا كانت فرنسا قد أصبحت هي مركز الإشعاع الحضاري في الغرب ، فإن مصر ما لبثت أن أصبحت هي الأخرى مركز الإشعاع الحضاري في العالم العربي والإسلامي . وإذا كانت باريس هي محط رحال طلاب العلم في أوروبا وأمريكا ، فإن القاهرة هي محط طلاب العلم في آسيا وإفريقيا : يشد إليها الطلاب من كل الأقطار ليتعلموا فيها ومنها . وهكذا أصبح مصر مع فرنسا نموذجاً فريداً لبث الإشعاع الحضاري في العالم المعاصر .

ذلك عرض موجز للمحااضرة . وربما كان الانطباع الأول يتمثل في محاولة طه حسين إعطاء مصر مقومات البلد القادر على منافسة — أو على الأقل مجاراة — الدول الغربية . ومن هنا فإن مفهوم التبعية للغرب غير وارد . وإذا ورد فإنه يظل محصوراً في إطار الهزيمة

من أجل استكمال المقومات الأساسية للمهضة . لقد كان طه حسين — فيما يبدو — يريد أن يجعل من مصر مركز الإشعاع الأول في الشرق . كما كانت فرنسا هي مركز الإشعاع الأول في الغرب . ويترتب على ذلك أن يوجد نوع من التعاون السلمي المتبادل على كل المستويات . ومن الواضح أن التعاون لا يتم إلا بين أنداد . وإذا كانت فرنسا لها من حضارتها القائمة رصيد كبير ، فإن مصر لها من ماضيها الخالد رصيد كبير أيضاً .

\* \* \*

وقد حاولت في ترجمة النص الفرنسي أن أكون أميناً على قدر ما استطعت، لأسلوب طه حسين . ولم أغفل في مقدمة المحاضرة إلا فترتين مختلفتين بمعاملة القارئ على افتتاح مركز نيس ، واستقبال طه حسين . أما التعليقات على النص فقد تركزت حول التعريف بالأعلام التي وردت فيه ، وتحديد الأحداث التاريخية المشار إليها ، والتعقيب الضروري على بعض الأفكار .

#### النص المترجم للمحاضرة :

قبل محمد علي ، كانت العلاقات بين مصر وفرنسا مثل العلاقات بينها وبين أي بلد غربي آخر . وهذا يعني أنه لم تكن هناك علاقة قط ، أو بالأحرى كانت العلاقة غير طيبة .

كانت مصر تجهل العالم الخارجي ، ولا تعرف منه سوى التجار الذين كانوا يقدون إليها من وقت لآخر ، وهؤلاء كانوا عرضة للاستغلال : تماماً مثل التجار المصريين والفلاحين المصريين إذ كان هؤلاء جميعاً مضطهدين من جانب المماليك ، ونتيجة للقوضى التي أشاعها الغزو العثماني ، والتي فرضت على مصر خلال ثلاثة قرون .

كان الجميع يعرفون مصر قبل هذا الغزو . . مصر التي يمتدحها مونتسكيو في «روح القوانين» (٣) .

أما سلاطين المماليك فقد فعوا الكثير لكن يحافظوا على الحضارة الإسلامية ضد المغول ، وضد الأتراك . وإن مصر — المماليك هي التي وضعت دوائر المعارف التي حفظت تراث الحضارة الإسلامية والأدب العربي . . مصر — المماليك هي التي أقامت الروائع المعمارية التي يدهش الجميع ، عندما يشاهدونها ، وهم يزورون المساجد التي خلفها المماليك .

لكن الأتراك العثمانيين جاءوا . . فانطفأت الحضارة المصرية . ويمكن القول بأن

الأتراك العثمانيين قد خربوا في نصف قرن حضارتين : الحضارة الإسلامية في مصر ،  
والحضارة البيزنطية في القسطنطينية .

خلال ثلاثة قرون ، تعرضت مصر لاستبداد نواب السلاطين الأتراك ، وللمماليك  
الذين لم يستسلموا للفقد مآلهم ، فقاوموا بقدر ما استطاعوا ، وأصبحوا مع الزمن ممثلي  
للفوضى في البلاد . كان أهم شيء بالنسبة إليهم أن يقاوموا الأتراك ، وأن يتحدوا في  
مواجهة الأتراك ، وأن يتحسروا من الاستيلاء على تلك الدولة الهائلة التي كانوا يحلمون بها .  
ويتقاومهم على نحو فوضوي ، سددوا حياة الأتراك والمصريين المساكين .

في أثناء هذه الفترة ، كانت أي علاقة مشمرة بين مصر والعالم الخارجي مقطوعة ،  
وكان محكوماً على مصر بالانعزال ، أشد أنواع الانعزال ، ولو لا الأزهر ، الأزهر العظيم ،  
لكانت مصر قد سقطت في الجهالة الكاملة ، أشد أنواع الجهالة الكاملة .

وفي نهاية القرن الثامن عشر ، طرقت فرنسا باب مصر . . طرقة بصورة عنيفة إلى  
حد ما ، ونزل بها بونايرت مع حملته العسكرية . لقد أيقظ مصر — ربما بصورة مفاجئة  
ووحشية — من النوم الذي فرضه عليها الأتراك . ومن المؤكد أن الفرنسيين لم يقضوا فترة  
طويلة لكي يدركوا أن مصر بلد لا يمكن استعمارها . لقد استحال كل شيء على بونايرت ،  
وعلى حملته : ثورة مضادة في داخل البلاد ، ومكائد الإنجليز في خارجها ، ثم حرب  
الإنجليز والأتراك ، وتعدد الشؤون الفرنسية في فرنسا ذاتها . . كل هذا أدى إلى أن يترك  
بونايرت مصر في نهاية العامين .

وعلى أية حال ، فقد جاءت فرنسا إلى بلد كان نائماً ، وتركته مستيقظاً . لأن الفرنسيين  
لديهم خاصة تميزهم عن باقي القوى الأوروبية الأخرى ، فإنهم لا يقنعون بالاحتلال العسكري  
لبلد ما ، لأن لديهم دائماً العقل المتفتح ، ويريدون دائماً أن يتعلموا : يتعلموا المصلحتهم الخاصة  
ويعلموا من يحتلوهم .

وهكذا فإن العاملين الذين قضياهما في مصر لم يكونا فقط عامي احتلال عسكري ،  
أو صراع ضد الإنجليز والأتراك ، لكنهما كانا عامين خصيين في مجال العلم والعقل (٤)  
وقد وجد بونايرت على مدى هذا الاحتلال العسكري والسياسي والإداري الوسيطة  
المناسبة لإنشاء معهد مصر : Institut de L'Egypte ، وأن يرسل إليه بالعلماء  
الفرنسيين الذين عادوا بصحبة بونايرت ، وفي أيديهم كتاب « وصف مصر » :  
Description de l'Egypte الذي طبع في فرنسا ، بعد



عدة سنوات قليلة . كذلك فقد عادوا ، من ناحية أخرى ، بكل ما كان يلزم شامبايون (٦) لكي يكتشف -- بعد عدة سنوات قليلة -- مصر القديمة أو الفرعونية .

وهكذا فإن حملة نابليون بإيقاظها مصر ، قد أنشأت بينها وبين فرنسا علاقات هامة جداً ، لكن هذه العلاقات لم تكن خصبة جداً بسبب أنها كانت محدودة ، ولم يستطع الفرنسيون أن يقيموا مع المصريين تلك العلاقة الضرورية لكي تعاون مفيد .

بعد وقت قليل من رحيل الفرنسيين ، أصبح محمد علي حاكم مصر . وإذا أردنا تحليل وتوصيف مصر الحديثة لا يمكننا أن نغفل عن ثلاثة عناصر تكون -- وقد كانت بالفعل ، وسوف تكون فيما بعد -- مصر المعاصرة . وهي أولاً : الشعب المصري الذي لم ينس قط استقلاله في الماضي ، والذي لم يستطع أن ينسى فقدان هذا الاستقلال . ذلك الشعب الذي تعرض للكثير قدر من اليأس ، والغزوات ، لكنه كان يسمم دائماً حياة مستعمره ، ولم تكن له دائماً راحة إلا في حصوله على استقلاله :

لقد سعم حياة النرس قبل الإسكندر ، وسعم حياة البطالسة ، حتى أنهم تبنا مصر بصورة نهائية ، وقطعوا كل علاقاتهم مع بلادهم الأصلية ، وأصبحوا « فراعنة » معلنين عن طريق اختراع نسب مزيف أنهم يرجعون إلى أسر فرعونية . كذلك فإن الشعب المصري قد صعب الحياة على الرومان ، إلى حد أن أعضاء مجلس النواب منهم لم يكونوا يستطيعون أن يزوروا مصر إلا بعد الحصول على جواز مرور خاص « بسبور » من الإمبراطور نفسه . كذلك فإن هذا الشعب أفسد حياة العرب ، حتى أصبح الخليفة الفاطمي ختيقة مصرياً ، وأعلن الحرب على بغداد . وهكذا فإن مصر لم تنس أبداً استقلالها ، ولا كرامتها ، ولا شخصيتها .

ومن ناحية أخرى ، فإن الشعب المصري لم ينس أبداً حضارته ، أي أنه لم يستطع أن يعيش إلا منتظماً ، متحضراً ، باحثاً دائماً عن كل أنواع التقدم . ومن هنا ندرك أن الشعب المصري قد عانى كثيراً من الغزو العثماني ، والاحتلال التركي ، وسمح للمماليك الذين ساعدوا في الواقع على أن يستعيد استقلاله ، ويطرد المحتل .

عندما جاء محمد علي إلى مصر وجد بلداً قد استيقظ منذ قليل ، ومن قليل فقط تذكر ماضيه وكرامته . وهنا حدث شيء عجيب : لقاء حقيق بين مشاعر الشعب المصري من جانب ، وبين طموحات الوالي الجديد من جانب آخر . لقد فهم محمد علي مصر أكثر من أي شخص آخر ، وعندئذ حدث ما لم يحدث خلال ثلاثة قرون . فقد أجبرت مصر السلطان التركي على أن يعطيها محمد علي كعاً كم وباشا .

محمد علي إذن هو العنصر الثاني من خصائص مصر المعاصرة . كان رجلاً ذكياً للغاية ، نادراً فيمن جاءوا إلى مصر . كان ذا شخصية قوية ، حازمة ، حازمة جداً . وكان طموحاً جداً . ولكنه في أعماقه . . كان انساناً طيب القلب ، وتجرد توليه حكم مصر ، حقق كل ما كان يمكنه أن يحققه ، وكل ما استطاعت مصر أن تحققه ، أو يتحقق فيها . بدأ بالتحالف . ربما بصورة وحشية ، من المماليك الذين كانوا دائماً مصدر التوحيش وانعدام الاستقرار . وعندئذ شر محمد علي بالتححرر ، وبدأ يفكر جدياً في مشروعاته الحقيقية .

كان محمد علي ، كما سبق أن أشرت ، ذكياً جداً ، ومن المؤكد أنه فهم مصر ، وفهمته مصر . ولكن مصر كانت جاهلة . وكان محمد علي بحاجة إلى مهارة الآخرين . كان بحاجة إلى ذكاء خاص . بالنسبة له ، وبالنسبة لشعبه . ومع ذلك فإن هذا الذكاء الذي يدونه لم يكن محمد علي قادراً على أن يصنع أي شيء . والذي يدونه لم تكن مصر قادرة على أن تصنع مع محمد علي أي شيء . . هذا الذكاء جاء من فرنسا .

لهذا السبب قلت لكم الآن إننا إذا أردنا أن نحدد خصائص مصر المعاصرة سوف نجد أمامنا ثلاثة عناصر : الشعب المصري . ومحمد علي . والذكاء الفرنسي .

والواقع أن هذا الذكاء الفرنسي قد قدم لمصر بأسلوب سهل جداً : فقد حدث أنه في سنة ١٨١٥ م . سقطت إمبراطورية نابليون ، ووجد كثير من الفرنسيين التابعين للإمبراطور أنفسهم غير مرغوب فيهم ، في فرنسا نفسها . كما أنهم لم يقبلوا بسهولة فكرة هزيمة بطلم ناپليون . ولم يستطيعوا أن يتصوروا فرنسا خاضعة لأوروبا . . حينئذ قرروا مغادرة فرنسا . ولأنهم كانوا متعلقين إلى المغامرة . وروح المغامرات النابليونية ملأت قلوبهم وعقولهم . كذلك فلأنهم عندما وجدوا المغامرة النابليونية تنتهي . راحوا يبحثون عن المغامرة في مكان آخر . . وهكذا فإن كثيراً من هؤلاء المغامرين الفرنسيين غادروا فرنسا وجاءوا إلى مصر . حيث أحسن محمد علي استقبالهم : فكانوا مستشاريه . وموجهي سياسته وفنائه ، وبفضلهم تمكن محمد علي من أن يصنع المعجزات ، بالمعنى الكامل لهذه الكلمة .

لم تكن لمصر أية اتصالات مع الخارج في ذلك الوقت ، فقد كانت بلداً ضعيفاً ، جاهلاً ، بعيداً عن كل ما هو هام .

لكن في خلال عدة سنوات فقط استيقظ هذا البلد . وبدأ يلقى ببصره نحو الشمال ، نحو فرنسا ، التي كانت بالنسبة له رمز الذكاء . ونحو الجنوب . أي نحو منابع النيل . وهكذا نظر المصريون نحو الشمال إلى مصادر الذكاء الذي أيقظهم من رقبتهم ، ونظروا نحو الجنوب إلى منابع النيل الذي منحهم الحيساء .

وفي حوالى سنة ١٨٢١ ، بدأ محمد على يفتح السودان ، لكن قيادة جيوشه كانت في أيدي الضباط الفرنسيين ، يعاونهم أيضاً جنود فرنسيون . وقد وجد هؤلاء الضباط في مصر جيشاً يتكون ، فساعدوه على أن يكمل تكوينه ، وهكذا أتاحوا له إمكانية فتح السودان .

بعد ذلك بوقت قصير ، قامت مصر — بوعلى أو بغير رعى — ليست أدرى — بالاستجابة المتحمسة لدعوة السلطان التركي إلى محمد على بأن يقضى على الحركة الوهابية في شبه الجزيرة العربية .

إن مصر تذكر ، خلال وقت طويل جداً من العصر الإسلامي ، أن بلاد مكة والمدينة ، المدينتين المقدستين ، كانت خاضعة لها . وها هي متحمسة ، وها هم أبناء محمد على يتزلون في شبه الجزيرة العربية ، متعقبين الوهابيين ، ويعيدون فتح هذه البلاد .

لكن جيوش محمد على لم تفعل ذلك وحدها . لقد كانت تصحب معها في الجزيرة العربية ضباطاً فرنسيين ، وجنوداً فرنسيين . . كانوا يوجهونها ، ويساعدونها ، ويقودونها من نصر إلى نصر .

ثم بعد ذلك بوقت قصير ، نرى مصر تتدخل في شؤون اليونان ، وجيوش محمد على ، وأسطول محمد على ، الذى تكون بعضه في مصر ، وبعضه في فرنسا : جرت عملية الغزو . وكان البحارة الفرنسيون هم الذين يقودون الأسطول المصرى لليونان ، والضباط الفرنسيون هم الذين يقودون الجيوش المصرى في تلك الحملة الشهيرة على شواطئ جزيرة كريت ، ثم في اليونان . وفي هذا كله ، نجد أن الذكاء الفرنسى هو الذى يوجه ، والشعب المصرى هو الذى ينفذ . ومحمد على هو الذى يستخدم الاثنين معاً بمهارة فائقة .

وأخيراً جاءت المعركة الأخيرة ، حين دخل محمد على في صراع مع السلطان العثمانى نفسه ، وكان قد استولى على سوريا ، ودخل آسيا الوسطى ، وهدد القسطنطينية ، وأجبر تركيا على طلب الحماية من القيصر ، وعلى قبولها نوعاً من الحماية الروسية على امبراطورية الإسلام . واضطرت أوروبا إلى التدخل لمنع روسيا من احتلال القسطنطينية . وهكذا توصل محمد على إلى الانتصار على تركيا ، وبالتالي فقد أجبر أوروبا على الاهتمام — جديداً — بالمسألة الشرقية .

على هذا النحو ، خرجت مصر من عزلتها لتصبح قوة محترمة وأكيدة من قوى البحر الأبيض المتوسط ، ومنذ ذلك الحين دخلت مصر في الاعتبار : اعتبار أوروبا كلها .

كل هذه الأعمال قام بها محمد على — كما أثرت سابقاً — بفضل مصر التى عرفت

كيف تستجيب لحاكمها الذى فهمها . وكذلك بفضل الذكاء الفرنسى الذى لم يغب قط  
ظن محمد على . كان الفرنسيون هم المستشارين العسكريين والسياسيين والإداريين لشهد على .

لقد ساعدوا في قيادة جيوشه إلى النصر . وساعدوه في إنشاء كل المدارس الحديثة التي  
كان يحتاجها في مصر . وساعدوه في إنشاء وزارة لتعليم العام على الطريقة الأوروبية ،  
وتنظيم المدارس الأولية ، والإعدادية ، والثانوية - على الطريقة الفرنسية . ساعدوه على  
تصور : أنه لكي يعيش ، ويكون محترماً ، ينبغي عليه بصورة قاطعة ، ودون أدنى تردد ،  
ودون أدنى نقاش ، أن يتبنى الحضارة الأوروبية ، وأن يخرج من مرحلة العصور الوسطى لكي  
يدخل بصراحة وحرية في الحياة المعاصرة ، ويعيش بالتالي على الطريقة الأوروبية .

حوالى سنة ١٨٢٦ - أو ١٨٢٧ . وصلت بعثات الطلاب المصريين إلى فرنسا ، وحوالى  
سنة ١٨٤٠ . لم يكن هناك أقل من سبعين طالباً في الجامعة الفرنسية ، وفي المدارس الفرنسية .  
وفي نفس الوقت تقريباً ، الذى عرض فيه جبرار دى نوفال (٧) وصف مصر في كتابه  
«رحلة إلى الشرق» (٨) كان من المسجل جداً بالنسبة للفرنسي أن يقرأ كتاباً صغيراً ألفه  
أحمد ميموني محمد علي ، وهو «رفاعة الطهطاوي» ، يحتوي على أو صاف هامة عن فرنسا (٩)  
ويجد المصريون في هذا الكتاب انطباعات مماثلة للانطباعات التي يجدها الفرنسيون المعاصرون  
لجبرار دى نوفال في كتابه «رحلة إلى الشرق» . لقد كانت مصر في ذلك الوقت بالنسبة  
لفرنسا «شيئاً غريباً بحق ، ومثيراً ، وهاماً ، ومنطقة خصيبة للخيال والفكر معاً» .

وإذا كان محمد علي ، عندما جاء . قد توصل بمساعدة الفرنسيين إلى تكوين مصر  
المعاصرة ، فقد حدثت من بعده كثير من التغيرات ، وحكم على جهده بالسقوط سنة  
١٨٤٠ نتيجة تحالف القوى الأوروبية : وتمثل هذا الحكم في أن تقتصر سلطة محمد علي  
على مصر وحدها . وأن يتنازل عن كل الفتوحات التي حققها ، وكل أحلامه في العظمة .  
كان مضطراً للاحتفاظ بجيش صغير بدلاً من جيش كبير ، بل إنه كان عليه أن يتخلى عن  
امتلاك أسطول بحري .

كان الشخصان اللذان توليا الحكم بعد محمد علي بائسين (١٠) . ومرت مصر في عهدهما  
بفترة صعبة . ولكن إسماعيل جاء . واستعاد الثقة والشجاعة . وحاول تهديد برنامج  
جده الإصلاحى . ومثله تماماً ، راح يستعين بالفرنسيين . وقد جهد في حركة الإحياء  
المصرية التي لم تخمد منذ عهده حتى الآن (١) .

إننا نندهش حقيقة عندما نذكر كل أولئك العلماء الفرنسيين الذين جاءوا إلى مصر

في عهد محمد علي . فمئذ لحظة وصولهم ، كان يتم استقبالهم بواسطة قنصل فرنسا في مصر ، وهذا كان يقدمهم مباشرة إلى مقابلة الباشا ، والباشا لا يدعهم يرتاحون ، لأنه هو نفسه لم يكن يعيش في راحة . كان يستفيد تماماً من كل معارفهم ، ومن كل تجاربهم . ونحن لا نملك أنفسنا من الدهشة عندما نرى أتباع سان سيمون (١٢) يصادون حوالي سنة ١٨٣٠ ، عندما راح يداعبهم في مصر ذلك الخادم العظيم الذي تمثل في وصال البحر الأحمر بالبحر المتوسط . ويستمتعون من رؤية القناصل الخيرية : ذلك السد الذي كان الفرنسيون بصدد إقامته لتوسيع الرقعة الزراعية في الدلتا .

يمكن لنا أن أقتتان (١٣) وزملاءه السيمونيين ذهبوا مع ابن الأمير ، إبراهيم باشا ، ليزوروا السد ، وتعدوا معاً ، بصورة بسيطة جداً ، ثم احتفلوا بعظمة نابليون ، وبعظمة محمد علي . وفي هذه المناسبة ذبح خروف ، وتبعاً للتقاليد المصرية ، غمس إبراهيم أصبعه في دم الخروف . ثم كتب على حجر : الحرف الأول من اسم نابليون ، والحرف الأول من اسم محمد علي ، ثم وضع هذا الحجر ، كأول حجر في بناء المدارس الفنية المصرية .

وهكذا نرى بين مصر ومحمد علي والفرنسيين علاقات لا يمكن فصلها . ومن ذلك الحين ، أصبح هناك تقاليد جار ، وتاريخ يتعمق مع مرور الزمن . الفرنسيون دائماً هم مستشارو المصريين فيما يتعلق بالذكاء والعقل ؛ عندما تريد مصر إنشاء المدارس ، والجامعات ، والجمعيات العلمية فإنها تتجه دائماً إلى فرنسا . وعندما تريد مصر تجديد حياتها في أي فرع ، كائناً ما كان ، فإنها تقصد دائماً فرنسا . وتنتظر نحو فرنسا ، ولا تنظر ناحية أي بلد آخر ، إلا في المرحلة التالية .

كل هذا يأتي من واقع أنه منذ حملة بوناپرت ، قد عزفت فرنسا نهائياً عن أي طموح سيامي في الاستفادة من مصر . أو استغلالها استعمارياً ، ولم تعد تفكر إلا في شيء واحد . يتمثل في طموح مفيد . وأصبحت رغبتها الوحيدة أن تتطور المعارف الإنسانية ، وأن ترى العقل الإنساني ، (١٤) .

إن هذا التعاون التزوي بين فرنسا ومصر كانت له نتائج الهضبة . ويمكن أن نستشهد في هذا الصدد بمجال دراسة الآثار المصرية Egyptologie . لقد كان هذا الفرع من المعرفة الإنسانية هو هدية فرنسا للعالم كله ، وبمساعدة لأنها ذهبت إلى مصر . ولم تذهب إلا للبحث وللتعلم ، ولتعلم الآخرين ، ولتطور حركة العلم ، والمعرفة الإنسانية .

من المؤكد أن مصر أفادت كثيراً من فرنسا . وفرنسا هي التي تهب مصر إلى الوعي

بنفسها ، وأيقظتها ، ثم كشفت فيها : مصر القديمة ، مصر الفراعنة ، إن شامبليون الفرنسي هو الذى عرفنا بمصر القديمة ، وهو الذى عرف العالم كله بمصر ، وأتباع شامبليون ، ومارييت (١٥) وماسبيرو (١٦) هم الذين كشفوا عن التاريخ الحقيقى لمصر أمام المصريين أنفسهم ، وأمام العالم كله . . ثم جاءت الأمم الأخرى بعد الفرنسيين فى هذا المجال ، لكن يبقى دائماً أن فرنسا كانت دائماً فى المقدمة .

ومن الواضح أن مصر قد تلقت من فرنسا كل أنظمة التعليم الحديث . وقد حاولت إنجلترا ، بعد احتلالها مصر ، أن تعمل بكل الوسائل على أن تقضى على الثقافة الفرنسية . وقد انتهى بها الحال إلى نوع من القشل . فقد لاحظت أن التلميذ المصرى ، الذى لم يتعلم كلمة فرنسية واحدة طوال مدة إقامته فى المدرسة ، وعندما يحصل على شهادة البكالوريا دون كلمة واحدة فرنسية ، فإن أول شيء كان يفعله هذا الشخص بعد حصوله على البكالوريا الإنجليزية التعليم هو أن يتجه لتعلم الفرنسية الكى يستطيع أن يتكلم بالفرنسية . وهكذا فإن المصرى لم يكن يرضى عن عدم قدرته على أن يتبادل بعض العبارات الفرنسية مع الفرنسي الذى يلتقى معه .

ومن المؤكد أن فرنسا قدمت لمصر كل التكنيك اللازم لتنهضها المادية الأولى . ليناى دى بيلفوند هو الذى أقام أول سد فى مصر ، وفرديناند ديلسيس (١٧) هو الذى حفر قناة السويس ، وهلم جرا . . ويمكن القول بأن حضارة مصر المادية فى القرن التاسع عشر قد ولدت من التعاون بين المصريين والفرنسيين .

ومع ذلك ، فإن مصر قد قدمت أيضاً للفرنسا شيئاً . فقد أعطتها جزءاً من مجدها ، مجدها العلمى ومجدها الأدبى ، إننى أنجيل فرنسا فخورة من هذا المجد ، من وجهة النظر العلمية ، عندما تذكر أنها أنشأت علم المصريات فى العالم كله . لكن — يا إلهى ! — بدون مصر ، وحكام مصر ، وتفتح الشعب المصرى . فإن الدلماء الكبار من أمثال شامبليون ، ومارييت ، وماسبيرو والآخرين ، لم يكونوا ليتمكنوا من العمل ، ولم يكن باستطاعتهم أن يقدموا للعالم تلك الهدية الفرنسية التى هى « علم المصريات » .

يجب أيضاً أن تذكر الإضافة الأدبية للكتاب الفرنسيين الذين استمدوا إلهامهم من مصر . فإذا كان الفرنسيون يجدون متعة فى قراءة جيرار دى نرفال ، أو مراسلات فلوير (١٨) أو أعمال ماكسيم دى كامب (١٩) ، أو روايات ثيوفيل جوتييه (٢٠) ، أو موند أبوت (٢١) وأشياء أخرى كثيرة كتبها أدباء فرنسيون ، فلماذا كان هذا لأن مصر هى التى ألهمتهم .

وبذلك فإن الأجيال اللاحقة التي تشعر بالفخر وهي تقرأ هذه الأعمال السابقة ، التي تعتبر واجهة مضيئة لفرنسا في العالم كله ، عابها أن تفكر أيضاً في أن هذه الأعمال ما كانت لتوجد لو لم يأت أصحابها إلى مصر ، أو لم يجدوا منها الاستقبال الطيب الذي أتاح لهم أن يعيشوا فيها .

- \* لكن ليست الأعمال الأدبية أو علم المصريات وحدهما هما كل شيء فلنا نشاهد اليوم الاستشراق الفرنسي — من وجهة النظر العربية — الذي يعتبر مزدهراً جداً ، ومتألفاً
- \* جداً ، وهو الذي قدم إلى الكوليج دي فرانس (٢٢) أساتذة كباراً ، وكذلك إلى جامعة السوربون ، ومدرسة اللغات الشرقية ، وعدة جامعات إقليمية في فرنسا . وأنا على يقين من أن المكتبات المصرية ، والمدارس والجامعات المصرية تحفل بمؤلفات هؤلاء المستشرقين .

وهكذا نجد بين فرنسا ومصر نوعاً من العلاقة هو أسمى من التعاون ، وأسمى من الصداقة ، وأسمى من التفاهم المشترك . إن هذا النوع قائم على أساس مشترك بينهما في الهدف ، وفي محاولة إعطاء الجنس البشري كله لمسة من الحضارة .

عندما يذهب أي شخص إلى الجامعة المصرية — وأعتقد أن السيد إميل هنرو قد رأى ذلك بعينه — فإنه لا يشاهد فيها طلاباً مصريين فقط ، وإنما يجد أيضاً طلاباً من سوريا وفلسطين وإيران ، وطلاباً من المملكة العربية السعودية ، بل إنه قبل الحرب (٢٣) ، كان يقدِّمنا الطلاب من الصين واليابان .

كل هؤلاء الطلاب يأتون إلى مصر ليثيدوا من هدية فرنسا لمصر . ومن هنا فإن التعاون بيننا ليس لمصالح كل منا فقط ، أو لنا معاً ، وإنما لمصالح البشرية كلها .

لئن أعتقد أنه مع استمرار وتعميق هذه العلاقات من التعاون العقلي ، التعاون الخالي من الغرض والمصلحة الشخصية ، التعاون المفيد .. تعلى فرنسا ومصر للإنسانية شيئاً جميلاً حقيقياً . إنه النموذج الذي نبحث عنه اليوم هذه الإنسانية ، نموذج السلام ، والحياة القائمة على الاستقرار ، والصداقة ، والتعاون لتطوير وتقديم الحضارة ، دون طموحات حمقاء ، ومصالح سياسية ، ونزعات استعمارية .

بفضل هذا التعاون ، يمكن للمصريين والفرنسيين أن يقولوا للآخرين ، الذين يبحثون عن التقدم الخالص ، التقدم الخالي من كل أنواع الظلال : « تعالوا انظروا ما فعلته فرنسا ومصر . تعالوا انظروا ما تنعله مصر وفرنسا ، وحاولوا أن تتعاونوا فيها بينكم كما تتعاون مصر وفرنسا »

## اقوامش :

(١) نشرت هذه المحاضرة في العدد ٦ - ٧ ( يوتية - يولية ١٩٥٠ ) من مجلة  
Revue des Conférences françaises en Orient,

ولم تترجم من قبل إلى اللغة العربية .

(٢) يوان فاليري ( ١٨٧١ - ١٩٤٥ ) من أكبر كتّاب وشعراء فرنسا في النصف  
لأول من القرن العشرين . أهم بدراسة للإبداع الأدبي - محاولا اكتشاف الوحدة المبدعة  
للذهن البشري في كل المجالات الفنية وابتداء من ١٩٣٧ ألقى مجموعة من المحاضرات حول  
الفن في الكوليج دي فرانس تايماً نشر ملاحظاته عن الرسم والموسيقى والعلوم ، كما كتب أنواعاً  
من الحوار السقراطي .

(٣) « روح القوانين » هو الكتاب الرئيسي لمونتسكيو ( ١٦٨٩ - ١٧٥٥ ) والكتاب  
مقسم إلى ٣١ باباً ، يشتمل كل منها على فقرات قصيرة ، تكون في مجموعها دائرة معارف  
شاملة عن القوانين وعلاقتها بحقلية المواطنين ، وعدد السكان، والتجارة ، والمناخ ، وطبيعة  
الأرض . . إلخ والكتاب يحتوي على فكرة مونتسكيو المبكرة الخاصة بضرورة فصل السلطات  
الثلاث في الدولة : التشريعية والقضائية والتنفيذية . وكما قيل بحق إن النظرية السياسية التي  
قدمها « روح القوانين » قد طغت على نظرية أفلاطون التي قدمها في « الجمهورية » .

(٤) يقول العقاد في هذا الصدد : أن نابليون لم يزحف على الممالك بجيش واحد ، بل  
بجيشين : جيش يعمل السلاح ، وجيش آخر من جماعة العلوم والفنون ، يعمل الكتب والأوراق ،  
وهو الجيش الذي حشدته لفرنساوية في المدينة « ص ١٤ ، محمد عبيد - أعلام العرب - العدد  
لأول .

(٥) قام المرحوم زهير الشايب بترجمة عدة أجزاء من هذا الكتاب الضخم ظهرت حتى  
الآن في ثمانية أجزاء ( مطبعة الخافجي بالقاهرة ) . ولا شك في أن هذا العمل يحتاج لاعتماد خاص  
من الدولة لتكملة ترجمته ، وإعادة نشر الأجزاء المحتوية على الصور الدقيقة التي تشمل كل  
جوانب الحياة في مصر خلال القرنين الثامن والتاسع عشر .

(٦) شامليون ( ١٧٩٠ - ١٧٣٠ ) هو الذي حل رموز اللغة الهيروغليفية الموجودة  
على حجر رشيد . وظهر كتابه « مختصر النظام الهيروغليفي » في باريس سنة ١٨٢٤ .

(٧) جيرار دي نرفال ( ١٨٠٨ - ١٨٥٥ ) قصاص وشاعر ، يظهر في قصصه نوع  
من الإحساس المفرط ، والخيال المشبوب . أما أشعاره فترصد بالبحث الخاص بمجال الآلام ،  
ويعتبر رائداً لبودلير ، ومالارميه ، والمذهب السرياني .

(٨) ظهر كتاب « رحلة إلى الشرق » في باريس سنة ١٨٥١ ، وفيه موضوعات عن  
أخلاق المصريين وعاداتهم ، ونساء القاهرة ، والنساء القبطيات ، والأهرام ، ورحلة عبر النيل.  
ويتميز نرفال عن غيره من زاروا الشرق بأنه يترك الجوهر الشرقى يسيطر على كتاباته ، في حين



نجد واحداً مثل قلوبير يزور الشرق ويكتب عنه بروح غريبة . وعموماً فإن « رحلة إلى الشرق » يعتبر في رأى كثير من النقاد من أجمل الكتب الثرية لرفال .

(٩) دقاعة الطهطاوى ( ١٨٠١ - ١٨٧٣ ) مدرس أزهرى ، وخطيب في الجيش المصرى . اعتبر ليكون إماماً للبعثة التعليمية التي سافرت إلى فرنسا سنة ١٨٢٦ ، وثلث هناك خمس سنوات استوعب فيها دقاعة جوانب كثيرة من الحياة الفرنسية ، وسجلها في كتابه الرائع « تلخيص الإبريز في تلخيص باريز » الذي تحدث فيه عن حياته العلمية في فرنسا ، وأهم الجوانب التي تهي أن تنقل منها إلى مصر .

(١٠) يشير طه حسين إلى كل من عباس الذي حكم ست سنوات ( ١٩٤٨ - ١٨٥٤ ) وسعيد الذي حكم تسع سنوات ( ١٨٥٤ - ١٨٦٣ ) . أما إسماعيل فقد تولى سنة ١٩٦٣ ، وأصبح « خديو » سنة ١٨٧٦ ، وانتهى حكمه الذي استمر خمسة عشر عاماً في سنة ١٩٧٨ .

(١١) انظر ترجمة إسماعيل ، التي كتبها بالقتدار د . محمد حسين هيكل في كتابه : « تراجم مصرىة وغريبة » مطبعة مصر ، ص ٤٧ - ٧٢ .

(١٢) مذهب السيمونيين ( وأشهرهم أنفتان ويازار ) مذهب يعترف بالجماعة التي تضمن « لكل فرد حسب قدراته » ، ولكل قدرة حسب أعبائها « وينتقد الملكية الخاصة لأنها تنزع إلى الفوضوية في الإنتاج » ، ويدعو استقلال الإنسان للإنسان . وقد أصبحت السيمونية فرقة دينية حقيقية ، لكن أنبائها يدأو يتفرقون سنة ١٩٣٣ . ومن المهم الإشارة إلى أن الاقتصاد الفرنسي قد تميز بالحيوية في عهد السيمونيين الذين تولوه ، وخاصة الأخوين بير و أنفتان .

(١٣) اسمه بارتلمى بروسير ، ويدعى الأب أنفتان . وهو مهندس واقتصادي فرنسي ( ١٧٩٦ - ١٨٦٤ ) ويعتبر أحد مؤسسي المذهب السيموني .

(١٤) لم يكن هذا صحيحاً على طول الخط . فقد عاود فرنسا حلم احتلال مصر مرة أخرى ، أثناء العدوان الثلاثي الشهير على مصر سنة ١٩٥٦ .

(١٥) أوجست مارييت ( ١٨٢١ - ١٨٨١ ) عالم مصريات فرنسي . هو الذي اكتشف مقابر ممفيس ، وأنشأ في بولاق المتحف الأثري الذي تحول فيما بعد إلى متحف الآثار المصرية ، الموجود حالياً بميدان التحرير بالنااهرة .

(١٦) جاستون ماسبيرو ( ١٨٤٦ - ١٩١٦ ) هو الذي اكتشف تمثال أبي إدفو ، ونشر العديد من المؤلفات حول الآثار المصرية القديمة .

(١٧) فردناند دي لوبيس ( ١٨٠٥ - ١٨٩٤ ) دبلوماسي فرنسي . هو الذي أقع خديو مصر بمقر قناة السويس سنة ١٨٦٩ ، كما فكر في حفر قناة بها ولكنه لم يوفق . كان عضواً بالأكاديمية الفرنسية .

(١٨) قلوبير ( ١٨٢١ - ١٨٨٠ ) مؤلف ( مدام بوفاري ) وروايات أخرى . كان كثير العناية بأناقة الأسلوب . كما حاول أن يعطي صورة موضوعية للواقع ، مع الاحتفاظ ببعض الخصاص الرومانسية .

(١٩) ماكسيم دى كاسب ( ١٨٢٢ - ١٨٩٤ ) كاتب قصص رحلات ، وروايات ، وذكريات . كان صديقاً للفيلسوف ، وعضواً بالأكاديمية الفرنسية .

(٢٠) تيوفيل جوتييه ( ١٨١١ - ١٨٧٢ ) شاعر فرنسي ، من أهم أنصار الرومانتيكية وهو أيضاً روائي ، وله عدة مؤلفات أدبية ونقدية .

(٢١) أرمند أبوت ( ١٨٢٨ - ١٨٨٥ ) كاتب فرنسي ، مؤلف رواية « ملك الجبال » و « حكاية رجل شهم » . عضو الأكاديمية الفرنسية .

(٢٢) الكونت دى فرانس : مؤسسة تعليمية أنشأها فرانسوا الأول استجابة لمشورة جيوم بيديه في باريس ١٥٢٩ ، خارج إطار الجامعة . وقد ظلت قائمة طوال العصور . ودرس بها مشاهير العلماء . وهو حالياً إلى جوار جامعة السوربون ، ويحاضر به كبار الأساتذة في شتى الموضوعات ، ويشهد المحاضرات كل من يريد من المثقفين والطلاب والجمهور بصفة عامة .

( ٢٣ ) يقصد بالطبع الحرب العالمية الثانية التي بدأت سنة ١٩٣٩ وانتهت ١٩٤٥ .

---

•

•

•

•

## احتكاك العرب بالسريان وآثاره اللغوية

### وجدد القنصل

بدأ احتكاك العرب بالسريان منذ الفتح العربي أبلادهم ومنذ ذلك الحين قضت العربية على اللغة السريانية وبدأت تغل محلها ولم يفلت من ذلك القدر المحتوم إلا بعض الجهات الجبلية النائية في قرى « معاولة » و « جبعلدين » و « نخعة » في سوريا، وفي بعض نواحي العراق الشمالية في عدد من البلدان بين بحيرة « أوراميا » وبحيرة « فان » وفي شبال الموصل و « طور عابدين » .

وقبل ذلك الحين كانت السريانية لغة مزدهرة ذات سيادة، فقد تكلم بها المسيح ودرس بها تعاليمه، وكانت هي اللغة الأدبية المسيحية كما كانت لغة الكنيسة تتبعها أينما حلت فذهبت بها إلى فارس وحملها المبشرون من النساطرة معهم إلى بلاد التركستان حتى بلاد الصين

واللغة السريانية هي إحدى اللهجات الأرامية . واللغة الأرامية — كما نعلم — إحدى اللغات السامية وموقعها في الشمال الغربي من المنطقة السامية . وقد أخذت الأرامية تتوغل في دنيا الرافدين ووطدت أقدامها وحلت محل الأكادية لغة دولية ويشير إلى ذلك ما ورد في سفر الملوك الثاني ٨ : ٦٦ وفي سفر اشعيا ٣٦ : ١١ أن ممثلي الملك حزقيا هو حينئذ كانوا يتفاوضون مع رسل آشور خلال حصار أورشليم طلبوا إليهم أن يتكلموا بالأرامية حتى لا يفهم الشعب ، « فقال الياقيم بن حلفيا وشبنه ويواخا لريشاقا كلم عبيدك بالأرامية لأننا نفهمهم ولا تكلمنا باليهودي في مسامع الشعب الذين على السور » .

ومن الأدلة الهامة على انتشار هذه اللغة الدبلوماسية الجديدة ورقة بردي أرامية نشرت عام ١٩٤٨ وهي تشتمل على رسالة من أمير قبيلتي إلى فرعون مصر ويحتمل أن ترجع إلى عام ٦٠٥ ق . م . (١) .

٥ مدرس بقسم اللغة العربية وآدابها — كلية الآداب — جامعة الزقازيق .

وتنقسم اللغة الآرامية إلى شعبتين : غربية وشرقية . وتشتمل الشعبة الغربية على :  
اللهجة الناصرة ، اللهجة النبطية ، اليهودية الغربية المقدسية والجليلية ، اللهجة السامرية ،  
اللهجة الآرامية الفلسطينية المسيحية ( الملكية ) وتشتمل الشعبة الشرقية على : اللهجة الآرامية  
اليهودية البابلية واللهجة المندعية ولسجة الرها أو أدسا Edessa كما يسمونها الفرنجة  
وهي السريانية التي صارت امتداداً للغة الآرامية في العصر المسيحي وكان المتحدثون بها  
يسمون بالآراميين . فلما ظهرت المسيحية وانتشرت في إقليم الرها كره أتباعها أن يطلق عليهم  
اسم الآراميين وإن يطلق على لغتهم اللغة الآرامية ورأوا في هذه التسمية مرادفاً لوثنية  
والإلحاد فعدلوا عنه وتغيروا اسماً أطلقه عليهم اليونان وهو « السريان » وسموا لغتهم  
« السريانية » .

وقد تأثرت العربية قبل الإسلام وأوائله باللهجات الآرامية المختلفة كالمندعية  
والآرامية اليهودية أما السريانية فقد أثرت في العربية في أول زمان الدولة العباسية إذ كان  
السريان معلمين المسلمين في العلوم الفلسفية والطبيعية والطب وغير ذلك وكان تأثيرها  
بالكتب أكثر منه بالمشافهة .

وبعد أن حلت الدرية محل السريانية أصبح من الضروري وضع معاجم سريانية عربية  
تشرح فيها الكلمات السريانية بالعربية التي حلت محلها مثل قاموس « برهلول » وقاموس  
« بر علي » وقد رأى السريان بعد تعلمهم العربية أنه من السهل عليهم أن يكتبوا لغتهم  
بالحروف السريانية ومن هنا نشأ نوع من الكتابة تسمى بالكتابة الكرشونية وقد استعملوا  
لها بعض إضافات لبعض الحروف السريانية ليكملوا بها الحروف العربية الناقصة في  
الإنجيدية السريانية . (٢) .

وقد تنبه اللغويون القدامى إلى العلاقة بين السريانية والعربية فقد عرف أبو عبيد القاسم  
ابن سلام ( المتوفى ٢٢٤ هـ ) السريانية وعرض أداة التعريف فيها وهي الفتحة الطويلة في  
أواخر كلماتها . وأدرك ابن حزم الأندلسي ( ت ٤٥٦ هـ ) نفس العلاقة ، وكان ابن حزم  
يرى أن السريانية والسريّة والعربية — وهي لغة مضر وحميم وريبعة — لغة واحدة تبدلت  
بتبدل مساكن أهلها فحدث فيها جرس كالذي يحدث من الأندلسي إذا رام نعمة أهل  
القبور وان ومن القبروان إذا رام لغة الأندلسي ويقول ابن حزم إن من تدبر العربية والعربية  
والسريانية أيقن أن اختلافها إنما هو من نحو ما ذكر . كذلك اتصل أبو الأسود الدؤلي  
بالبينة السريانية — وهي العراق — وبالعلماء السريان اتصالاً وثيقاً واتخذ العراق موطناً  
وكانت قبل الفتح العربي وبعده مغزوة بالسريانية لغة وفكراً . ويقول الإمام السهيلي

(٥٨١ هـ) في العلاقة بين العربية والسريانية : « وكثيراً ما يقع الاتفاق بين السرياني والعربي أو يقاربه في اللفظ » . (٣)

وفي العصر الحديث صُنفت مؤلفات كثيرة في المعربات مما أصله سرياني ككتاب « الدوائر السريانية » للقس حبيقة الإسكنتاوي الراهب الماروني اللبناني وكتاب « اللغات السامية الخالية في سوريا ولبنان » لفيليب حني المطبوع سنة ١٩٢٢ في بيروت وفيه تناول المؤلف بقايا السريانية في عامية لبنان وفصحيتها وكتاب « الألفاظ السريانية » في المعاجم العربية لمار أغناطيوس أفرام الأول برصوم بطريرك أنطاكية وسائر المشرق للسريان الأرثوذكسي (٤) . وقد أورد برجستراسر في كتابه « التطور النحوي للغة العربية » كثيراً من المفردات السريانية الدخيلة في اللغة العربية ، ويرى كثير من الباحثين اشتغال القرآن الكريم على عناصر مختلفة من اللغة السريانية حتى أن بعضهم ألف رسائل خاصة في الألفاظ الأعجمية التي وردت في القرآن الكريم ومنها السريانية .

وقد أثرت العربية على السريانية في اللغة والأدب فأثر الشعر العربي على الشعر السرياني تأثيراً واضحاً فظهرت فيه القوافي التي لم تكن معروفة من قبل لدى السريان الأقدمين وأول من أدخلها يوحنا بن خلدون في القرن الحادي عشر الميلادي ، ثم حدا حذوه بعض الشعراء حتى نهاية القرن الثاني عشر فعم استعمالها عند جميع الشعراء .

كذلك أثر النحو العربي على النحو السرياني فجاء أبو الفرج بن العبري (١٢٨٦ م) وقلد منهج الرمخشي في كتابه « المفصل » ووضع على غرار « كتاب الأشعة » وكان ذلك أول انتقال من الأخذ عن اليونان إلى الأخذ عن العرب .

وينبغي أن نشير هنا إلى أن السريان بالرغم من أنهم ألفوا في لغتهم هذه جميع فنون الأدب التي كانت معروفة في أيامهم إلا أنهم لم يكونوا منشئين أو مبدعين وكان يقتصرهم فقطنة العرب وذكائهم .

أما تأثير السريانية على العربية فإن أقدم مثل هو الانجدية النطبية التي استعارها العرب لكتابتهم ، والنخط النبطي — كما هو معروف — مشتق من النخط الآرامي ، والإملاء العربي القديم قريب من الإملاء الآرامي ، ويظهر ذلك في رسم الكتاب في فجر الإسلام أي في النخط الكوفي فقد رسمت بعض الكلمات في المصاحف بالواو بدلاً من المد ككلمة « صلاة » و « زكاة » و « حياة » فإنها ترسم على النحو السرياني « صلوة » و « زكوة » و « حيوة » وقد كانت الفتحة الممدودة التي تقع في وسط الكلمة لا ترسم تقليداً للسريانية على النحو

الذى نجده في المصحف العثماني مثل : كتب ويقابلها في الرسم الحديث « كتاب » والقرآن الكريم مليء بهذه الأمثلة .

وزالت مملكة النبط ( ١٦٩ ق : م — ١٠٦ م ) من الوجود في أواخر القرن الثاني الميلادي ومع ذلك فإن طريقتهم في الكتابة ظلت باقية يكتب بها الأعراب النازلون من أقصى شبال الجزيرة ما يقرب من ثلاثة قرون ، ومن هذا يتضح أن عرب هذه الأقاليم مروا في كتاباتهم بأدوار ثلاثة : —

المرحلة الأولى : وفيها كتبوا بالحروف الآرامية .

المرحلة الثانية : مرحلة انتقال من الخط الآرامي إلى الخط النبطي .

المرحلة الثالثة : مرحلة نزوح وتطور الخط النبطي .

وقد أثبت البحث العلمي أن العرب الشباليين اشتقوا خطهم من آخر صورة من خطوط النبط ، وعلى نحو ما استعار العرب خطهم الأول من الأنياط استعار الانباط خطهم الأول من الآراميين . والصورة الأولى للخط العرني لا تبعد كثيراً عن صورة الخط النبطي ولم يتحرر الخط العرني من هيئته النبطية إلا بعد أن استعاره العرب الحجازيون لأنفسهم ولا تزال في الكتابة حتى هذه الأيام في بعض الأقطار وفي كتابة المصاحف بوجه خاص آثار نبطية لم يستطع أن يتخلص منها الخط العرني على طول الزمن (٥) .

كذلك أثرت السريانية على الآرامية في طريقة تقطع الشكل التي استخدمها أبو الأسود الدؤلي من النحافة السريانية ( التماطره ) فبعد الأزمة التي تعرضت لها اللغة السريانية في خلال القرنين الرابع والخامس بعد الميلاد نتيجة لظهور لغات أخرى في ميدان الحديث والكتابة وانتشار اللحن بين الناطقين والخوف من أن تمتد هذا اللحن إلى نصوص الكتاب المقدس ، وكان من نتائج هذه الأزمة عند السريان أن فكروا في ضوابط لشكل كتابهم المقدس ولم تكن هذه الضوابط سوى طريقة التقطع التي استعمالها أبو الأسود الدؤلي في شكل القرآن . (٦) .

ورجعا أخذ أبو الأسود الدؤلي هذه الطريقة من السريان عن طريق معرفة اللغة السريانية أو عن طريق الترجمة سواء من العرب الذين يعرفون السريانية أو من السريان الذين يعرفون العربية ، ويرجح البعض أن أبا الأسود كان يعرف السريانية معرفة تمكنه من التفاهم بها وقراءة بعض نصوصها وذلك لإقامته الطويلة في بيئة العراق واهتمامه الشديد بالأبحاث اللغوية والدينية في أثناء إقامته في تلك البيئة كما ذكرنا من قبل . وكان الرسول ، صلى الله عليه وسلم ،

واصحياهم بحثون على تعلم اللغات الاجنبية واولاها في ذلك الوقت بالنسبة للمهنيين بالبحث والمعرفة هي اللغة السريانية ويؤكد ذلك ما عرف أن علي بن أبي طالب كان ينطق أحاديثه أحيانا بالفاظ أجنبية . (٧) .

وعندما بدأ العرب يهتمون بالعلوم والفلسفة اليونانية وحاولوا نقلها إلى لغتهم كان للترجمات السريانية الفضل في هذا النقل ، وكان أكثر المترجمين المشهورين ينقلون عن السريانية مثل « حنين بن اسحق » و « اسحق بن حنين » و « يحيى بن يعقوب » و « ابن زرعة » ، وبعد ما ابتدأ الناقولون يرجعون إلى الكتب اليونانية نفسها وينقلونها إلى العربية بدل استخدام التراجع السريانية ، زال نفوذ اللغة السريانية تماما .

ولكن إلى أي مدى أثرت السريانية في العربية ؟

لقد أورد الباحثون كثيرا من المفردات التي طنوا أنها عربت عن السريانية ومن هذه المفردات :

خمر	مرجان	سيف	نخام	سلطان
مدينة	قسط	ساعة	ملاك	صلى
صيام	تاب	زكا	كفر	عبد
سوق	سكينة	رحمن	قيوم	سيل
كبريت	زيت	رمان	أمة	عالم
فرقان	ملاك	صلب	صليب	دجال

ومن الأسماء ذكر ابن دريد : شرحبيل وشرحيل . (٨)

ومن أسماء الأفعال قيل - كما ذكر ابن الحاجب - آمين . (٩)

وقد أغفل هؤلاء الباحثون شيئا هاما هو أن هناك سمات مشتركة بين اللغات السامية تميزها عن بقية الفصائل اللغوية كاعتمادها على الأصوات الساكنة ، ورجوع اشتقاق الكلمات إلى أصل ذي ثلاثة أحرف ، والتشابه في تكوين الاسم من حيث نوعه وعدده ، وفي تكوين الفعل من حيث زمنه ونجدته وزيادته وصحته وعالته . والتشابه في الضائير وفي طريقة اتصالها بالأشياء والأفعال والحروف ، والتشابه في المشتقات كاسم الفاعل واسم المفعول واسم الزمان والمكان واسم الآله ، كذلك التشابه في صوغ الجمل وتركيبها والتشابه في احتوائها



على الحرفين الخلفيين الحاء والعين ، والتشابه في المقدرات الدالة على أعضاء الجسم وصلة القرابة والعدد وأسماء الحيوان والنبات ومنها من أسماء الإنسان وأحواله :

إناس	ذكر	أنثى	أب	أم
ابن	بنت	بكر	أخ	بعل
ولد	ملاك			

#### ومن أسماء الحيوان :

تمر	ذئب	كلب	ثور	حمار
-----	-----	-----	-----	------

#### ومن أسماء النبات :

زرع	عنب	ثوم	قضاء	سنبلة
-----	-----	-----	------	-------

#### ومن أعضاء البدن :

رأس	عين	رجل	أذن	أنف
لسان	يسد			

#### ومن أجزاء العالم :

سماء	كوكب	شمس	أرض	ماء
------	------	-----	-----	-----

#### ومن أسماء البيت وأجزائه :

بيت	عمود	حبل
-----	------	-----

#### ومن المأكولات :

قمح	سكر	... الخ
-----	-----	---------

فكلمة قسط مثلا وهي (كوستا) في السريانية كذلك الكلمات خمر (حمر) ، مسكين (سكين) وسيف (سيف) (وخاتم، حن) ودجال (دجالا) وسلطان (سلطانا) ومدينة (مدينة) وغير ذلك مما أورده الباحثون ليس بالضرورة أن يكون أصله سريانيا فإن اتفاق اللغتين في مثل هذه المقدرات لا يعطى السريانية الحق في أصلها ، والسريانية من أقرب اللغات السامية صلة بالعربية. ومن يلق نظرة على الضائير — مثلا — في كلتا اللغتين يجد أن السريانية تلتقي كثيرا مع العربية في الضائير من حيث انفصالها واتصالها بالأسماء والأفعال والحروف كذلك في اسم العدد .

ثلاثة ( ثلاثا ) ، أربعة ( أربعة ) ، خمسة ، ( خمسا ) ، ستة ( سنا ) ، سبعة ( سبعا ) ثمانية ( ثمانيا ) ، ألف ( ألف ) بالإمالة اللام ، ربيون ( ربو وربواتا ) بمعنى عشرة آلاف أو آلاف والربوة في العربية ( بكسر الراء ) عشرة آلاف درهم و ( يفتح الراء ) الجماعة جمعها أربعة وفي قوله تعالى :

« وكأين من نبي قاتل معه ربيون كثير فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا والله يحب الصابرين » (سورة آل عمران ١٤٦) .

كذلك في اشتقاق أسماء أجزاء الواحد :

ربيع (ربعا) ثالث (ثالثا) خمس (خمشا) .

أما ما تجده في نحو شلطاناً وشوقاً وشيلاً وشكيتنا أي سلطان وسوق وسبيل وسكينة يفتح السين فمعروف أن الشين الارامية كثيراً ما تنوب عنها السين العربية وهذا تجده أيضاً في العربية : ساعة (شاعة) سبجان (شأومو) ، سياه (شدايم) .

وقد أورد برجشتراسر في كتابه « التطور النحو » بعض الكلمات المشتركة بين السريانية والعبرية ككلمتي زيت وكبريت فمن أي منهما أخذت العربية هاتين الكلمتين ؟ ! ومن أي منهما أخذت العربية كلمة مية المستعملة في العامية وهي ( مية ) أيضاً في السريانية ( وميم ) في العبرية ؟ ! ومن أي منهما أخذت العربية كلمة عين وهي ( عيناً ) في السريانية و ( عين ) بكسر الياء في العبرية ؟ ؟ !

أما بخصوص الأسماء مثل شرحبيل فهذه الأسماء ليست سريانية ولكن بناءها يشير إلى أصل عبري وهي أسماء مركبة من جزأين الجزء الأول في الغالب صفة أو من الكلمات التي تدل على الخير والسعادة والحمد والعبودية . . الخ . ويكون الجزء الثاني هو كلمة ايل بمعنى إله ، على نحو ما نجد في الأسماء المركبة العربية مثل سعد الله ، حمد الله ، رزق الله ، خير الله ، فرج الله ، فتح الله ، هبة الله ، والعهد القديم مليء بالأسماء من مثل شرحبيل وشراحيل .

ياحاثيل ( التكوين ٤٦ : ١٤ ) ، ياحصثيل ( التكوين ٤٦ : ٢٤ ) ما كثيل ( التكوين ٤٦ : ١٧ ) ، راحيل ( التكوين ٣١ : ٣٢ ) لإسرائيل ( الخروج ٢٥ : ٢٣ ) ، يصلثيل ( الخروج ٣١ : ١ ) ، عزرايل ( العدد ١ : ١٣ ) ، دعوثيل ( العدد ١ : ١٤ ) ، نشاثيل ( العدد ٧ : ١٨ ) ميخائيل ( العدد ١٣ : ١٣ ) - رعوئيل ( التكوين ٣٦ : ٤ ) .

أما اسم الفعل ( آمين ) فليس هناك أى دليل على أنه سرياني . وجاء في اللسان أنه جملة تقال في اثر الدعاء وهي مركبة من فعل واسم معناه : اللهم استجب لي . ودليل ذلك أن موسى عليه السلام لما دعا على فرعون وأتباعه فقال : « ربنا أطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم » . قال هارون عليه السلام : آمين .

- كما قيل إنه من أسماء الله عز وجل معناه اللهم استجب وهو إجاب رب أفعل .
- ويقول الزجاج إن في هذه اللفظة لغتين آمين بضم الألف وآمين بالمد وهو أكثر . وفي القاموس وتاج العروس قد تشدد الممدود ويخال وهو خطأ في اللسان والصحيح .

أما ما أخذته العربية عن السريانية من مفردات فقد ورد بعضها في القرآن الكريم ككلمتي « بيع » و « صلوات » فقد جاء في سورة الحج آية ٤٠ :

« ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع صلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً » .

والبيع جمع بيعه والبيعة في السريانية معناها بيضة وقد سميت الكنيسة بالبيعة لأن الكنائس السريانية كانت تبنى على شكل بيضاوى أى تأخذ شكل البيضة .

أما الصلوات فهي ( صلواتنا ) في السريانية ومفرداتها صلواتا بمعنى صلاة وهي هنا بمعنى المكان الذى تؤدي فيه الصلاة أى الكنيسة أيضاً .

وأخذت العربية أيضاً كلمة البرنساء بمعنى الخلق وفي اللسان البرنساء ابن آدم يقال : ما أدرى أى البرنساء هو . أى ما أدرى أى الناس هو :

- وكلمة برنساء في السريانية هي برناشا بالشين — وقلنا من قبل أن الشين في العربية والسريانية تقلب سيناً في العربية — معناها الإنسان أو ابن الإنسان وتتكون من كلمتين ( بر ) ومعناها ابن و ( ناشا ) ومعناها ناس أو قوم . فكثيراً ما اشتق السريان من مادة اسم الجملة اسماً دال على الواحد نحو ما حدث في كلمة ( يتقلا ) بمعنى كلمة « قالا » في السريانية معناها عيراة أو جملة وكلمة « بت » معناها ابنة وعلى نحو ما صيغت بتقلا صيغت برناشا . ومن المفردات التى دخلت إلى العربية عن طريق السريانية كلمة الناطور وهو حارس الزرع وهو في السريانية ناظر ( يفتح الطاء ) من الفعل نططر بمعنى حفظ وصان .

كذلك كلمة أسكفه بمعنى عتبات الباب وهي في السريانية اسكوفاً (أو اسكوفتا) بمعنى عتبة الباب .

أيضاً أخذت العربية كلمة ترعة بمعنى باب أو ثغر وهي في السريانية ترعا وفي الحديث «أن منبري هذا على ترعة من ترع الجنة» . . .

كما أخذت العربية كلمة الحبوب بمعنى الذنب وهي في السريانية حويأ ، جاء في قوله تعالى : «إنه كان حويأ كبيراً» (سورة النساء آية ٢) .

وأخذت العربية عن السريانية أيضاً طريقة النقط التي أخذها أبو الاسود الدؤلي عن السريان الساطرة يؤكد ذلك أن الكتابة العربية القديمة لم تكن مشكولة فاستمد أبو الاسود هذه الطريقة خشية أن يمتد اللحن إلى نصوص القرآن الكريم وتوضح هذه النقط في الخط الكوفي الذي دون به المصحف الذي ينسب إلى الخليفة عثمان بن عفان .

كما أخذت العربية عن السريانية الخط الآرامي ، لا تزال في الكتابة حتى أيامنا هذه في بعض الاقطار وفي كتابة المصاحف بوجه خاص آثار آرامية لم يستطع الخط العربي أن يتخلص منها على طول الزمن كرسوم بعض الكلمات بالواو على النحو السرياني كما ذكرنا في الكلمات صلاة وزكاة وحياة كذلك أهمل المد الذي يقع في وسط الكلمة ، والقرآن الكريم مليء بالأمثلة على ذلك نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر :

الكتب : البقرة ١٢١ - آل عمران ٧٢ - ٧٥ والأصل الكتاب .

أعمالهم : البقرة ١٦٧ والأصل أعمالهم .

الملئكة : آل عمران ٨٠ والأصل الملائكة .

أمولهم : النساء ٢ والأصل أموالهم .

صديقين : النساء ٤ والأصل صديقين .

ومن يعن النظر في النقوش العربية القديمة كنتش النمارق ونقش أم الجمال الأول ونقش أم الجمال الثاني ونقش زيد ونقش جران وخلافها يلحظ الشبه القريب بين الخط الآرامي والخط العري وخاصة الخط الكوفي الإسلامي الذي دون به مصحف عثمان ويتضح أيضاً في كتاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى المقوقس عظيم القبط وإلى المنذر بن ساوى أمير البحرين .

#### الموامش :

- (١) سيتينو موسكالى ، الخطابات السامية القديمة ، ترجمة السيد يعقوب بكر ، مراجعة محمد النصاص ، ص ١٨٠ .
- (٢) زاكيه محمد رشدى ، السريانية تعودها وصرقها ، دار الثقافة لطباعة والنشر ، القاهرة ، ص ٢٢ .
- (٣) رمضان عبد النواب ، فصول فى فقه العربية ، مكتبة الحاجى ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٣ ، ص ٤٢ .
- (٤) إبراهيم السامرائى ، العربية بين العبرية والسريانية ، مجلة العرب ، العدد ٢٤٩ ، أغسطس ١٩٧٩ ، ص ٨٥ .
- (٥) عبد العزيز الدالى ، الحظاظه ، مكتبة الخالجي بمصر ، ١٩٨٠ ، ص ٢٥ .
- (٦) حسن عون ، اللغة والنحو ، دراسات تاريخية وتحليلية ومقارنة ، مطبعة رويال الإسكندرية ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٢ ، ص ٢٤٩ .
- (٧) حسن عون ، المرجع اسابق ، ص ٢٥٢ .
- (٨) السيوطى ، المزهري ، ج ١ ، دار آحياء الكتب العربية ، ص ٢٨٣ .
- (٩) ابن الحاجب ، الكافي في النحو ، شرح الاسترأبائى ، ج ٢ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ص ٦٧ .

## اللغة العربية ودورها المتواعد في تعليمها

أ. د. محمد محاسن جبر اللطيف .

قضية تعليم اللغة العربية قضية ملحة ، وهي في الوقت نفسه قضية حساسة شائكة ، وكادت تتحول إلى مرض مزمن . وهناك كثير من المال وكثير من الجهد ، وكثير من الوقت يبذل في سبيل تعلمها إذ تنفق الدول العربية من ميزانياتها على دور التعليم ومراكز البحث والمجامع اللغوية والمؤتمرات والندوات والمحاضرات ، وينفق المعلمون من الجهد ، والباحثون من العناء ، ويقضي المتعلم قبل المرحلة الجامعية عقداً من عمره أو يزيد ، في تعلمها ، وقد يستمر بعض الدارسين في دراستها في المرحلة الجامعية ، ومع هذا كله لا يتقن المتعلمون اللغة العربية . وتنتشر ألسنتهم في قراءتها وفهمها والتعبير الصحيح بها وكتابتها . وبعبارة أخرى لا تشكل لديهم الملكة اللغوية التي تهيئهم على استخدام العربية استخداماً سائماً . ولست أريد أن أسترسل في سرد مظاهر الضعف اللغوي ، فهي كثيرة متنوعة ، وقد أصبحت معروفة مشهورة (١) . وصارت المعاناة منها همماً مشتركاً يؤرق المهتمين باللغة العربية الفصيحة ، وسنداً قوياً يعتمد عليه المهتمون بالواقع اللغوي المعاصر ، الداعون إلى دراسته وتدريبه بدلاً من اللغة العربية الفصحى .

من هنا كان لا بد من التوقف للبحث والتحليل . ومحاولة تعرف موضع الداء وممكن العلة . أليكن الداء في العربية نفسها ؟ أو في القائمين بتعليمها ؟ أو في طرق تعليمها ؟ أو في المدارس التي يتعلمها ؟ أو في الظروف والملايسات المحيطة بهذه العناصر جميعها ؟ أو في كل هذه الأمور مجتمعة ؟ ثم ما دور ما يعرف بعالم العربية في ذلك كله ؟

وثمة محاولات كثيرة لحل بعض هذه المشكلات ، ودراسات كثيرة حول بعض هذه الجوانب أهتم بها رجال التعليم والتربويون وكثير من المفكرين والباحثين . وهناك

هـ أستاذ مساعد بقسم النحو والصرف والعروض . كلية دار العلوم . جامعة القاهرة .

ما يقرب من ألف محادثة أو يزيد (٢) ، بدأت بواكبرها في هذا القرن من سنة ١٩٠٣ م إذ ألف حفي ناصف ومحمد دياب ومصطفى طوموم ومحمود عدر ، أول كتاب ظهر في طرق التدريس بعنوان « الدروس النحوية » قالوا عن تجربتهم فيه « إنها أقرب طريق لتدني المطالب للطلاب من مكان سحيق ، وتؤدي إلى استحضار العلم على وجه لا تشك معه قاعدة ، ولا تندعن ذهن المتعلم بعد التعلم شردة » وما تزال المحاولات مستمرة حتى يوم الناس هذا .

وسوف أختار من بين هذه المسائل مسألة العربية نفسها ، والنحو من بين علوم العربية لأدبر حولها البحث والمناقشة تاركاً النقاط الأخرى لأنها مجال اهتمام فئات أخرى من الباحثين ، ولأن بعضها متضمن فيما أتناوله : لأن الموضوع معقد مثلاً ، ولا بد من فاك عبوطه واختيار أحدها ، وكل عيط ففكار من بينها سوف يجر معه بقية الخيوط كلها على أية حال .

أما من حيث اللغة العربية نفسها ، فلها — كما نعلم — ذات تاريخ طويل ، إذ يرجع تاريخ أقدم النصوص التي حفظتها لنا هذه اللغة إلى ما يقرب من قرنين من الزمان قبل الإسلام . وهذا يعني أن العربية عاشت حتى الآن ما يقرب من ستة عشر قرناً لغة حية متتجة يستخدمها أبناءها في مجالات الفكر والفن والإبداع ، ويصطنعونها وسيلة للبحث والتأليف والفهم والإفهام في بعض المجالات . وقد ظلت اللغة تنتج في كل يوم من أيام هذا التاريخ الممتد ألواناً من الشعر ، وصنوفاً من الفكر . وقد عبد بعض الباحثين هذا ميزة تختص بها العربية لا تشركها فيها لغة أخرى من لغات العالم ، فهي أقدم لغة حية تعيش حتى اليوم دون انقطاع عن جذورها وأصولها وقواعدها ، وعلى الرغم من كل تطور يتناول مفرداتها العلمية ، وقليلاً من أساليبها التي ترحب بها ، فلها هي هي اللغة التي تكلم بها امرؤ القيس والأعشى والمنبي كما تكلم بها شوقي وحافظ ومحمود حسن إسماعيل ، ولا كذلك أية لغة أخرى حديثة ، فليس لنا إلا أقل الشبه بأصولها ، ولا يفهمها اليوم إلا العلماء المتخصصون فيها ، ولا كذلك اللغات القديمة فلها ليست الآن لغات حية مستعملة كتابة أو حديثاً ، فاللاتينية ساكنة النصوص ، واليونانية القديمة ساكنة الآثار (٣) .

والواقع أن هذه الميزة القريدة للعربية قد تحولت إلى ما يقرب أن يكون عبثاً ، إذ ترويت عليها نتائج مختلفة من أهمها ما يأتي :

**أولاً :** نحن نعلم أن القرآن الكريم بمستواه المعجز في الإفصاح والبيان قد ساعد على بقاء العربية الفصحى حتى الآن . وقد حاول النحاة العرب — وقد نشأ النحو في أول أمره للمحافظة على لغة القرآن أن يتطرق إليها نحن أو فساد — حاولوا أن يعددوا القواعد بناء على

اللغة التي تقترب من لغة القرآن . ولذلك حددوا الفترة الزمانية التي تقترب من فترة نزول القرآن الكريم ( قبله بقرن ونصف قرن تقريباً وبعده بقرن ونصف قرن كذلك ) فترة للاستشهاد اللغوي والنحوي ، وحددوا كذلك الرقعة المكانية التي تعد موطناً لهذا الاحتجاج اللغوي فشملت هذه الرقعة عدداً من القبائل روعيت فيها شروط خاصة بالقصاحة والنقاء اللغوي أهمها عدم مجاورة غير العرب ومخالطة الأعاجم . وقد اعتبر النحاة كل من جاء بعد الفترة الزمانية المعينة للاستشهاد اللغوي من المولدين الذين لا يحتج بلغتهم .

وقد استقيت القواعد ، واستنبطت من لغة هذه الفترة المبكرة في تاريخ العربية . وتحسك النحاة بهذه القواعد وفرضوها على كلى الأجيال التالية ، وأصبح المتعلم الآن والمتكلم بالعربية كذلك مطالياً في قواعد العربية بالالتزام بقواعد هذه الفترة الزمنية ، لأن النحاة رفضوا أى تطور يطرأ على العربية ، ووقف النحو الذى استخلصوه - حارساً على اللغة ، وعد النحاة كل مظهر من مظاهر الخروج عليه ضرباً من اللحن الذى ينبغي أن يقوم ويقاوم ، أو الخطأ الذى ينبغي أن يرد مرتكبه إلى دائرة الصواب . وقد ألفت في ذلك قديماً كتب اللحن ، والتنبيه عليه ، وأوهام الخاصة ، التي تطورت في عصرنا إلى ما يعرف بكتب الأخطاء الشائعة ، وقل ولا تقل . . . إلخ .

**ثانياً :** ترتب على ذلك أن المتكلمين بالعربية الفصحى ، وفقاً لقوانين تطور اللغات ، تركوا في الاستعمال العقوى العربية الفصحى للنحاة وقواعدهم ، وطوروا لأنفسهم لغة للتعامل اليومي والخطاب التلقائي ، صارت هذه اللغة لهم سليقة يقضون بها مصالحهم ويتخاطبون بها فيما بينهم ، وأخذت هذه اللغة تبتعد شيئاً فشيئاً عن الفصحى حتى صار لدينا ما يعرف بالازدواج اللغوي : لغة للحياة اليومية تعد سليقة للمتكلم ، وهي تختلف من قطر عربي لأخر وكل منها تأثرت بمؤثرات مختلفة في تكوينها مما جعلها متنوعة ، ويتباعد كل نوع منها عن الآخر في صيغه ومفرداته وبعض تراكيبه . ولغة أخرى متوارثة يغالل العرب بتعلمها في المدارس ودور التعليم المختلفة ، ليست سليقة له . ولكنه يتعلمها كما يتعلم لغة أجنبية . وقد يكون حفظ اللغات الأجنبية في مجال التعلم أحسن حالاً من حفظ العربية لأسباب مختلفة منها أن هذه اللغات الأجنبية ينظر إليها باحترام وتوقير لأنها لغات الحضارة الحديثة والحاجة إليها في بعض الأحيان واضحة معروفة إلخ . ومنها أن العاميات تشوش على مهمة تعليم الفصحى وتعوق دون أداء هذه المهمة في حين لا يشوش على تعليم اللغات الأجنبية شيء آخر . لأن تعلم اللغات الأجنبية من أبناء العرب يدرك من أول الأمر أنه يتعلم لغة غير لغته ، ولكنه مع العربية غلط بين سليقته العامية والعربية الفصحى التي يراود منه أن يتعلمها ، ويقال له إنه يتعلم « لغته » مع أن لغته التي يعيدها ويفهمها والتي ورثها من أبيوه



وأما وذويه ويورثها لئليه من بعده هي العامية . ثم إن الغاية ليست واضحة لديه تماماً من تعلم الفصحى وإذا عرفت فهو غير مقتنع بها . لأن هذه الغاية — كما صوّرت له — تشده إلى الماضي ، وهو يريد أن يتدفع إلى المستقبل .

وقد تخلت العاميات المتنوعة عن كثير من الخصائص بالعربية الفصحى على مستوى الأصوات والمفردات والتراكيب والدلالة بطبيعة الحال حتى صارت كل منها لغة مستقلة أو تكاد .

**ثالثاً :** يركز بعض الباحثين الذين يبدون اهتماماً كبيراً باللغة المعاصرة وضرورة تعلمها بديلاً عن العربية الفصحى على ظاهرة « الإعراب » في الفصحى . ولعلمهم ، في اهتمامهم باللغة المعاصرة أياً ما كانت ، متأثرون بما يقرره علماء اللغة المحدثون الغربيون ، وظروف لغاتهم التي يدرسونها ويدرسونها تختلف عن ظروف لغتنا العربية ، وبما يقرره أيضاً بعض التربويين فيما يتعلق بتعليم العربية إذ يحرصون على أن يكون تعلم اللغة كما هي في واقع المتعلم وليس كما ينبغي أن تكون ، وإن كانوا يقولون إن هذا يجب أن يكون في أول الأمر على الأقل حتى يسيطر التلميذ على الأنماط المطلوبة . ولكنهم يؤكدون أن « المهم أن تكون اللغة المتعلمة في متناول فهم التلميذ سواء أكانت لغة تراث أم لغة معبراً بها عما يدور حوله وما يحيط به من واقع » (٤) ولما لم يكن الإعراب من خصائص لغة المتعلم التلقائية — أي العامية — فإن بعض الباحثين ينطلق من هذا ، فيرى الدكتور أنيس فرجة مثلاً أن الإعراب لا يتلاءم والحضارة ، وأنه زعراف لا قيمة له في الفهم والإفهام ، وأنه ليست له قيمة بقائية ، ولو كان ضرورياً للفهم والتفاهم لأبقت الحياة عليه (٥) .

ويرى الدكتور السعيد بدوي أن النظام الإعرابي بعلاماته المختلفة قد فقد رصيده الدلالي في اللغة العربية المعاصرة . وأصبح في واقعنا الحاضر غير ذي موضوع .

ويقول « وهذا واضح ومتفق عليه » ثم يقول : إن صعوبة تعلم النظام الإعرابي لا ترجع أساساً إلى ما يقال عن تعقيد ، فهو ليس أصعب من الرياضيات ، كما أن قواعد بعض اللغات الأخرى مثل اللاتينية والألمانية لا تقل عنه صعوبة . مع القاري الواضح في درجة نجاح الألمان مثلاً في تعلم لغتهم قبل انتهاء المرحلة الابتدائية ، وإنما ترجع الصعوبة في تعلم هذا النظام إلى عدم وجود نظام دلالي يوازيه ويرتبط به وجوداً وعدمياً ، فالتفريق الدلالي بين معنى الفاعلية ومعنى المفعولية مثلاً لا يرتبط تلقائياً وجوداً أو عدماً برفع الأول ونصب الثاني ، بل يرتبط في المقام الأول بمعالم غير إعرابية في الجملة ، فكيف نتوقع من المتعلم

أن يمتلك ناصية هذا النظام المعقد داخل فراغ دلالي لا مغزى له ، وأين الارتباط الشرطي اللازم توافره في عمليات التعلم الناجحة ؟

ويرى الدكتور السعيد بدوي أن المسألة الحقيقية في محاولتنا لتعلم شيء لا وجود له في الواقع اللغوي للعربية المعاصرة لا تكمن فقط في ضياع المجهود الذي تبذله في تعلم لغتنا ، ولا في زيادة الوقت الذي نبذله في ذلك عن مثيله في اللغات الأخرى ، بل المسألة الحقيقية هي أننا قد أغفلنا في تعليمنا للغتنا ما له وجود حقيقي ، فانقسم التعليم المدرسي لغة عن الواقع الذي حولنا (٦) .

وهذا في حقيقة الأمر أثر من آثار تشويش العاميات المعاصرة على تعلم الفصحى وشعبها عليها . وما قاله هذان الباحثان صحيح فيما يتعلق بالعامية من غير شك إذ إنها خالية من الإعراب ، فليس الإعراب فيها جزءاً من النظام اللغوي الخاص بها ، يقوم بدوره المجهود في بيان جزء من الدلالة النحوية والمعنوية للجملة . أما العربية الفصحى فإنها ما تزال محتفظة بخصائصها التركيبية التي يقوم كل عنصر منها - ومن بينها الإعراب - بدوره المقسوم في إيضاح العلاقات في الجملة ليتم الفهم والإفهام . وكل ما يقال فيها عدا ذلك يعد ضرباً من الخاطى بين العربية الفصحى والعاميات التي استقلت عنها . وذلك لا يكون إلا إذا نظرنا إلى العربية الفصحى من خلال منظار العامية وقتنا تراكيب هذه على تلك . وموازنة تراكيب هذه بتلك . وحسبائهما معاً شيئاً واحداً ، يعد في رأيي ضرباً من الترجمة ، فإننا لو ترجمنا نصاً من العربية إلى الإنجليزية مثلاً لن تكون في الأخيرة علامات إعرابية بحال . ولئن لأزعم أن كلا من الفصحى والعامية لغة مستقلة عن الأخرى لأن كلا منهما يختلف في خصائصها التركيبية عن الأخرى ، فابست العاميات فصحى فقدت الإعراب ولكنها لغة تطورت عن الفصحى ، كما تطورت عن الفصحى ، بوصفها أم اللغات السامية ، أخواتها الساميات . وغاية الأمر أن العامية قريبة من الفصحى لوجود الفصحى حية مستعملة في مجالات كثيرة ، وهناك تراكيب كثيرة متشابهة بينهما ، وهناك أيضاً تراكيب غير متشابهة . وبعض التراكيب في الفصحى يتاح لها من الحرية بسبب وجود الإعراب فيها ما لا يمكن أن يتاح نظيره في العامية ، لأن اللغات التي تفقد الإعراب تلتزم طرائق مخصوصة لا تتصرف . ولذلك نجد الفصحى أكثر غنى ومرونة مما أتاح ضرورياً من التنشئة الذي هيأ للشعر العربي أن يتوافق مع الوزن والقافية (٧) . ومهما يكن من أمر فإننا لسنا هنا بصدد المقارنة بين العامية والفصحى ، وإن كان هذا أمراً مطلوباً ، ولنا كذلك بصدد الدفاع عن الإعراب ، ولكننا بحاجة إلى الوصف الموضوعي ومحاولة التفسير الصحيح (٨) .

إذا عدنا للعربية الفصحى وجدنا أكثر الدارسين يتفقون على أن العربية الفصحى كانت لغة الأدب ، وكانت معربة واضحة الإعراب قبل الإسلام . وأن الإعراب فيها بعد ظاهرة سامية الأصل . وقد احتفظت به سمة أساسية وخاصة ذات دلالة معينة . على حين تخلت عنه أخواتها الساميات الأخرى . كما تخلت عنه العاميات العربية المعاصرة . وليس على العربية الفصحى بالضرورة أن تتخلى عنه لأن شقيقاتها الساميات أو بناتها العاميات تخلت عنه .

ومما لا شك فيه أن ارتباط الفصحى بالقرآن الكريم كتب لها الحياة والاستمرار . يعترف بذلك كثير من المستشرقين . يقول — مثلاً — يوهان فلك : لم يحدث حدث في تاريخ اللغة العربية أبعد أثرآ في تقرير مصيرها من ظهور الإسلام . ففي ذلك العهد — قبل أكثر من ١٣٠٠ عام — عندما رتل محمد صلى الله عليه وسلم القرآن على بني وطنه بلسان عربي مبين تأكدت روابط وثيقة بين لغته والدين الجديد كانت ذات دلالة عظيمة النتائج في مستقبل هذه اللغة . ويرى أن هناك عاملين عملاً على بقاء العربية الفصحى . أحدهما ارتباط العربية بالقرآن الكريم . ولأنهما القواعد التي وضعها النحاة العرب في جهد لا يعرف الكلال وتوضيحية جديرة بالإعجاب . (٩) وقد تكفل هذان العاملان بالحفاظ على هذه اللغة حتى عصرنا الحاضر ، والقرآن نحمد الله ما يزال موجوداً . وكذلك القواعد التي وضعها النحاة القدماء ما تزال موجودة وإن كانت تتعرض لمرات عديدة .

وقد ظلت العربية محتفظة بخاصة الإعراب حتى أواخر القرن الثالث الهجري تقريباً على مستوى الخطاب التلقائي ، ثم أخذت اللغة التثاقفية في الانفصال لأن العربية المولدة أخذت في الانتشار . والدليل على ذلك أن النحويين أنفسهم لم يكونوا يستعملون اللغة الفصحى في محادثاتهم ومداولاتهم . ويرجع ذلك إلى أن أولئك الذين دخلوا الإسلام من غير العرب ، الذين تعلموا العربية بوصفها لغة الدين الجديد أصبحوا لا يتفقون حركات الإعراب في أواخر الكلمات . وقد عجل بهذا التغيير الصوتي الذي يعنى ضياع الميزة الكبرى للغة — كما يقول تولدكه — أن هذه النهايات الإعرابية تسقط بحسب الاستعمال اللغوي الكلاسيكي نفسه حيث تكون الكلمة مرفوعةً عليها في آخر الجملة . وسقوط مثل هذه النهايات كثير جداً في اللهجات العربية الحية . وهكذا نجد أن المرء كان قد تعود جداً على الصيغ الخالية من النهايات الإعرابية (٩) . وبجانب ظاهرة الوقف التي تسقط النهايات الإعرابية هناك — في نظر تولدكه — العديد مواضع الكلمات في الجملة وتقيدتها بموقع معين . يقول : « وقد فقدت علامات الإعراب في أواخر الكلمات الكثير من أهميتها بسبب

أن المبتدأ والخبر — على الأقل في العادة — لهما مكانهما المحدد ، والمضاف إليه يقر دائماً بعد المضاف ، وهكذا « (١٠) » .

وإنني لا أعترض على شيء من هذا . ولكنني فحسب أريد أن أقول أن العربية عندما فقدت العلامات الإعرابية بوصفها جزءاً من خصائصها التركيبية ، صارت تتدرج في ذلك إلى أن انفصلت عنها لغة أخرى مستقاة عن العربية الفصحى ، لأن اللغة الحديثة استعاضت عن الإعراب بقرائن وأحوال أخرى تساعد على كشف المعنى وتوضيحه شأنها في ذلك شأن اللغات التي فقدت الإعراب (١١) . وأما اللغة الفصحى فإنها باقية بخصائصها غير أنها لم تعد لغة التخاطب التلقائي ، بل هي لغة الفن والإبداع والثقافة والآداب والتدوين والصحافة وكثير من مناشط الحياة المعاصرة كالإخبار والمحاضرات والتدوينات وخطب الجمعة وغيرها .

وقد تلبى العلامة ابن خلدون إلى هذه المسألة في عصره ، وشرحها وأفاض في شرحها حين أخذ يبين السبب في ضياع الإعراب في لغة معاصريه يقول في مقدمته « فإن الإعراب الدال على الإسناد والمستند إليه قد تغير بالجملة ولم يبق له أثر » وملاحظته للتغير في اللغة على عهده رأى أنه لم يفقد من أحوال اللسان المدون إلا حركات الإعراب في أواخر الكلام فقط الذي لزم في لسان مضر طريقة واحدة ومهيأة معروفة وهو الإعراب ، وهو بعض من أحكام اللسان « (١٢) » .

ويرى ابن خلدون أن فقد الإعراب ليس بضائر لهم لأن البلاغة لعهد لم تذهب بلهاب الإعراب كما يزعم النحاة . فيقول « ولا تلتفتن في ذلك إلى خرفشة النحاة أهل صناعة الإعراب ، القاصرة مداركهم عن التحقيق حيث يزعمون أن البلاغة لهذا العهد ذهبت ، وأن اللسان العربي فسد اعتباراً بما وقع في أواخر الكلام من فساد الإعراب الذي يتدارسون قوانينه ، وهي مقالة دسها التشنيع في طباعهم وألقاها القصور في أفئدتهم ، وإلا فتجن نجد اليوم الكثير من ألفاظ العرب لم تزل في موضوعاتها الأولى . والتعبير عن المقاصد — والتفاوت فيه تفاوت الإيابة — موجود في كلامهم لهذا العهد . وأساليب اللسان وفنونه من النظم والنثر موجود في محادثاتهم . وفهم الخطيب المصقع في محافلهم وجماعهم ، والشاعر المقلق على أساليب لغتهم (١٣) » ومن الواضح أن ابن خلدون يحاول أن يثبت أن تخلف الإعراب لم يستتبع تغيراً في فهم لغة عصره ، لأن الإعراب بعض من أحكام اللسان ، وليس كل شيء في فهم الكلام ، لأن اللغة استعاضت عنه بأحكام أخرى ، ولكن كل لغة لها بلاغتها وأساليبها في الفهم والإفهام ، ولكنه مع ذلك يؤكد أن اللغة على عهده لغة مستقلة

عُتِلِفَتْ عن اللغة العربية الفصحى الموروثة المدونة . وقد عقد فصلاً عنوانه « فصل في أن لغة العرب فُتِلِفَتْ لغة مستقلة مغايرة لغة مضر وحمْير » . وقد علق الدكتور على عبد الواحد وافي محقق المقدمة على هذا العنوان بقوله « كان الأولى أن يعنون هذا الفصل ( فصل في الرد على من زعم أن لغة العرب . . . إنخ ) لأن موضوع هذا الفصل ليس بياناً لهذه الديموى وتأييداً لها ، بل هو رد عليها » (١٤) وقد رأى الدكتور محمد عبيد أن الحق مع ابن خلدون وأما ما اقترحه الدكتور وافي فأليس مطابقاً لما أراده ابن خلدون . فعنوان ابن خلدون مطابق تماماً لما أراد وقرر ، فهو يقصد تماماً هذا العنوان ، وبدقة أكثر يقصد في هذا العنوان عبارة ( لغة مستقلة ) أما ما أورده من ردود ومساءلات في تقرير رأيه ، فإنه يقصد بها توضيح هذا الرأي والإبانة عنه بطريقة إيراد الاحتمالات والرد عليها (١٥)

ولأنني أتفق في هذه المسألة مع الدكتور محمد عبيد فها ذهب إليه استناداً إلى نص ابن خلدون نفسه ، واستناداً إلى ما عقده من فصول بعد هذا الفصل يؤكد فيها استقلال اللغة على عهده عن لغة مضر ، وذلك لأن فقدان الإعراب ألزم الكلام نظاماً آخر لم يعد يتمتع بالحرية التي كانت تتيحها العلامة الإعرابية ، ولذلك يدعو إلى استقراء أحكام اللغة في عهده فيقول : ولعلنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد واستقرينا أحكامه ، نعتاض عن الحركات الإعرابية في دلالتها بأمور أخرى موجودة فيه ، فتكون لها قوانين مخصوصة ، ولعلها تكون في أواخره على غير المنهاج الأول في لغة مضر (١٦) ويستدل على ذلك بأن اللسان المصري كان مع اللسان الحميري بهذه المثابة وتغيرت عند مضر كثير من موضوعات اللسان الحميري وتصاريف كلماته حتى صارت كل منهما لغة مستقلة . (١٧) .

فكما تطورت لغة مضر عن لغة حمير . . . في رأى ابن خلدون . . . حتى صارت لغة مستقلة (١٨) عنها ، وقبل عن لغة حمير « ليست عربيتهم بعربيتنا » تطورت كذلك اللغة على عهد ابن خلدون عن لغة مضر حتى صارت لغة مستقلة . وذلك لأن فقدان الإعراب ألزمها بنظام مخصوص . وقد عاشت اللغتان جنباً إلى جنب . كل منهما تؤدي دورها المنوط بها وارتضى المجتمع العربي ذلك منذ أواخر القرن الثالث الهجري على التقريب .

وإذاً يتضح أن الدعوة إلى دراسة لغة الواقع المعاصر إنما هي دعوة إلى دراسة لغة أخرى تختلف في كثير من مفرداتها وخصائصها التركيبية ودلالاتها عن اللغة العربية الفصحى . وأدرك فأقول إن هذه الدعوة ليست مرفوضة في ذاتها . وليست دراسة لغة الواقع المعاصر عيباً . بل إن دراسة اللغة المعاصرة بوصفها سابقة للمتكلم قد تفيد دراستنا للغة العربية الفصحى إذا ما عقدنا دراسة مقارنة بينهما على أن تكون الغاية من ذلك واضحة لنا تماماً .

إن العربي عندما يتعلم الفصحى يتطلب منه تعلم كل المهارات التي تكسيه هذه اللغة من قراءة وكتابة وفهم واستماع إلخ . لكنه إذا تعلم العامية فإنما يتعلم في الواقع القراءة والكتابة فحسب ، وأما بقية المهارات الأخرى فإنه يكتسبها بسليقته ، لأن العامية لغة الأم ، فهو يعايشها ويستعملها ، ويتكلم بها ، ولو لم يتعلمها ، وهي لغة جميع الأميين الذين لا يقرأون ولا يكتبون في الوطن العربي بطبيعة الحال ، ومن هنا يصبح الهدف من تعلمها والدعوة إليه هو التخلي عن الفصحى ، واستبدال العامية بها في كل المجالات التي تستعمل فيها اللغة المكتوبة والمسموعة . وإذن يكون عاينا في هذه الحال أن « نترجم » كل ما هو مكتوب بالعربية الفصحى إلى اللغة العامية . أو أن نلقى بكل ذلك وراءنا ونبدأ من جديد . ولا يغيب عنا بطبيعة الحال أن الذي يتعلم العربية الفصحى يصبح قادراً على قراءة ما هو مكتوب بالعامية . ولا كذلك العكس .

والسؤال الذي أراه يفرض نفسه هو : هل نحن بحاجة إلى تعلم العربية الفصحى وتعليمها ؟ أو أننا بحاجة إلى أن نستبدل بها لغة الواقع المعاصر على اعتبار أن دراسة الواقع اللغوي المعاصر أساس لحل مشكلات اللغة العربية في مجال التعليم كما يرى بعض الباحثين ؟

إن الرد على هذا التساؤل يقتضينا تحديد الهدف من تعاليم اللغة العربية الفصحى وتعليمها ، وتحديد المقصود من الواقع اللغوي المعاصر على وجه الدقة . أهو الواقع اللغوي المعاصر في العالم العربي كله ؟ أو هو الواقع اللغوي المعاصر لكل قطر عربي على حدة ؟ مع اعتبار أن الواقع اللغوي المعاصر يشتمل على كئتين إحداهما مشتركة بين العرب جميعاً ، والأخرى تختلف من قطر عربي إلى آخر . إن ما قيل عن أن العلامات الإعرابية ليس لها رصيد دلالي ، وأنها لا قيمة لها ، وأنها تفتقد الارتباط الشرطي اللازم توافره في عمليات التعلم الناجحة أرى أنه يعد نقداً لطريقة تعاليم العربية الفصحى لا نقداً للعربية الفصحى نفسها ، لأنه لا يمكن أن توجد ظاهرة ما عيباً في لغة من اللغات . والعيب في ذلك لا يقع على اللغة بل يقع على الدارسين الذين لم يستطيعوا أن يتبينوا قيمة هذا العنصر من عناصر بناء التركيب اللغوي المعين ، فكل معنى — كما يقول ابن خلدون — لا يد أن تكتنفه أحوال تخصه فيجب أن تعتبر تلك الأحوال في تأدية المقصود لأنها صفاته ، وتلك الأحوال في جميع الألسن أكثر ما يدل عليها بالفاظ تخصها بالوضع ، وأما في اللسان العربي فإنما يدل عليها بأحوال وكتيفيات في تراكييب الألفاظ وتأليفها من تقديم أو تأخير أو حذف أو حركة إعراب . وقد يدل عليها بالحرروف المستقلة (١٩) . فالحرركات الإعرابية — وإن فقدت في العاميات — ليست فارغة من الدلالة . وليست عيباً في اللغة العربية الفصحى ، وإنما هي جزء من مكونات

هذه اللغة ، ولا تفهم هذه اللغة إلا بفهمه ووضعها في موضعه الصحيح . والعبء في هذا إنما يقع على التفسير غير الصحيح .

ولئن أرى أن تعليم العاميات — لا دراستها — إذا ما استجيب لهذه الدعوة سرف يفتت العالم العربي في لغته فيصبح كل قطر منه منعزلاً عن الآخر في لغته (٢٠) ، ويعمل كذلك على القطيعة بين الحاضر والماضي بما يشتمل عليه من تراث ، كما أنه يعمل على القطيعة بين الحاضر نفسه وبعضه والبعض الآخر لأن أكثر النتائج الأدبي والعلمي في العصر الحاضر مدون باللغة العربية الفصحى . ثم إن هذا يباعد بيننا وبين الدين الإسلامي الذي ارتبط باللغة العربية وارتبطت به فتصبح غير قادرين على فهمه وشرحه لغير العرب . وفي الوقت الذي يعمل فيه المسلمون من غير العرب على تعلم العربية الفصحى من أجل الدين الإسلامي نسعى فيه نحن إلى التحلّي «نأ نعمة ثقل الإعراب وخواه من الدلالة رعدم موامته للحضارة وبذلك نعمل بأنفسنا على إمانة لغة حية في الوقت الذي أحيت فيه بعض القوميات العنصرية لغة ماتت من زمن قدم وابتعثوا فيها الروح من جديد . وهذا المسلك يؤكد أن اللغات تميا بأهلها وتموت بهم أيضاً .

ولئن تعلم العربية الفصحى ضرورة قومية ودينية وثقافية وحضارية . لكن علينا أن نبحث عن الوسائل المعينة على تحقيق هذه الغاية بأيسر سبيل وأقوم طريق .

وإذا حددنا المجال اللغوي الذي نحن بحاجة إلى تعلمه وتلمحه ننظر في القواعد الخاصة به . هذه القواعد يعني بها ما يعرف بالعلوم اللغوية أو علوم اللغة . وهي تتناول مستويات مختلفة من القواعد بعضها يتناول بناء الكلمة الصوتي والصرفي والمعجمي ، وبعضها الآخر يتناول تركيب الجملة النحوي والدلالي .

وسوف أعني من بينها — كما أثرت من قبل — بالنحو وحده . وهو أقدم هذه العلوم جميعاً ، بل هو من أقدم العلوم العربية بإطلاق . وقد كان يطلق قديماً عليه « علم العربية » ويراد به النحو والصرف معاً لتخصيص غلبة استعمال علم « العربية » بها « وإن أطلق على ما ما يشمل اثني عشر علماً : اللغة ، والصرف ، والاشتقاق ، والنحو ، والمعاني ، والبيان والعروض ، والقافية ، وقرض الشعر ، والخط ، وإنشاء الخطب والرسائل والمحاضرات » (١) فمصطلح « النحو » يرادف مصطلح « علم العربية » الذي يشمل كل هذه العلوم ، ونخصص أكثر من ذلك فيطلق على ما يكون قسماً للصرف فحسب فيكون المقصود به « القواعد التركيبية » . وقد عرفوه بأنه العلم المستخرج بالمقاييس المستنبطة من استقراء

كلام العرب الموصلة إلى معرفة أحكام أجزائه التي اختلفت فيها (٢٢). فاللغة وجدت بقواعدها قبل أن يوجد النحو بوصفه « علماً » وهذا أمر مقرر معروف .

وقد دارت مناقشات قديمة بين علماء النحو حول المقصود بالنحو بوصفه « علماً » أهـ

١ — القواعد المعلومة : أى إلى من شأنها أن تعلم لا ما علم بالفعل ؟

٢ — أو الملكة : وهى الكيفية الراسخة فى النفس التى يقتدر بها على استحضار ما كانت علمته واستحصل ما لم تعلمه ؟

٣ — أو الإدراك : أى فهم المقاييس الضابطة للكلام وأحكام أجزائه ؟

٤ — أو فروع القواعد : أى المسائل الجزئية المستخرجة من القواعد كمعرفة أن « الرجل » فاعل مرفوع من جملة « جاء الرجل » لأن هذا فرع من القاعدة التى تقرر أن الفاعل مرفوع ؟

وقد ارتضى علماء النحو القدماء من ذلك أن النحو بوصفه « علماً » هو « القواعد » لا الإدراك ولا الملكة ولا فروع القواعد ، لأن الإدراك والملكة لا يستخرجان بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب ، ولا يتصوران أيضاً بهذه المقاييس وذلك لأن « صناعة العربية » إنما هى معرفة قوانين هذه الملكة ومقاييسها الخاصة فالنحو علم بكيفية لا نفس الكيفية ، ولذلك — كما يقول ابن خلدون — نجد كثيراً من جهالة النحاة والمهرة فى صناعة العربية المحيطين علماً بتلك القواعد إذا سئل عن كتابة سطرين إلى أخيه أو ذى مودته أو شكوى ظلامته أو قصد من قصوده أخطأ فيها عن الصواب وأكثر من اللحن (٢٣)

فهناك إذن فرق بين إتقان اللغة ، بحيث تكون لدى المتكلم سليقة يجيد بها استخدام هذه اللغة قراءة وفهماً وكتابة وحديثاً واستماعاً ، وإتقان النحو بوصفه علماً بكيفية هذا الاستخدام وطرقه وأساليبه . إن من يقرأ عشرة كتب فى قيادة السيارات ويحفظها عن ظهر قلب لا يصبح بذلك قائد سيارة ماهراً ما لم يتدرب على قيادة السيارات ويمارسها ممارسة فعالة .

لقد كان التفريق بين هذين الجانبين واضحاً عند القدماء . وكانوا على علم بأن معرفة النحو لا تساعد وحدها على تعلم العربية ، كما أن تعلم اللغة لا يستتبع بالضرورة معرفة نظرية دقيقة بقواعد الإعراب . ويؤكد الزجاجى هذا بقوله : « والدليل على صحة ما قلنا من



معنى اللغة والإعراب والفرق بينهما أنه ليس كل من عرف الإعراب وفهم وجوه الرفع والنصب والخفض والجزم أحاط علماً باللغة كلها ولا فهمها. ولا من فهم من اللغة قطعة ولم يرض نفسه في تعلم الإعراب عرف الإعراب ولا درى كيف يجاريه (٢٤).

وبذلك يتأكد أن هناك فرغاً بين معرفة القواعد ، واكتساب الملكة . وإذا تأكد هذا الفرق في كثير من المهارات أو الملكات فإنه أكثر وكادة في المهارة اللغوية ، أو الملكة اللغوية . فليس كل من يعرف القواعد اللغوية لديه الملكة الخاصة بهذه اللغة ، وليس من الضروري لمن لديه الملكة اللغوية أن يكون عارفاً بقواعد اللغة معرفة نظرية دقيقة ، وإن كان يستطيع إتقانه اللغة لديه الحس المدرب الذي يساعده على توحى الصواب اللغوي . ومن هنا نجد أن القواعد لا تكون الملكة اللغوية بل تفسرها وتساعد على فهمها ، ولذلك حدد القدماء غاية النحو وفائدته بأنها الاستعانة على فهم الكلام والاحتراز عن الخطأ فيه ومعرفة صوابه من خطئه ، أو كما يقول ابن مالك في « الكافية الشافية » :

ويعد فالتحو صلاح الألسنة      والنفس إن تعدم ساء في سنة  
به انكشاف حجب المعاني      وجاوة المفهوم ذا إذ عان

ومعنى « كشف حجب المعاني وجاوة المفهوم » أن النحو يساعد على تفسير لغة المتكلم التي يحصلها بوسائل أخرى . ولهذا لا نتوقع من كتب النحو — على كثرتها وتنوعها — أن تساعدنا على تكوين الملكة اللغوية ، بل يجب أن نتوقع منها أن تساعدنا على تفسير البناء اللغوي تفسيراً يقوم على إيضاح العلاقات وكشف الترابط بين أجزاء الجملة . (٢٥)

لقد عرضت مفهوم النحو وغايته في نظر القدماء لأبين أن القوم كانوا على شريعة من الأمر ، ولم تلبس عليهم الغاية من النحو وتعليم اللغة ، ولم أعرض لهذا المفهوم حتى الآن في نظر علم اللغة الحديث ، وسوف نرى حينئذ أن بين النظرتين اتفاقاً أدت إليه سلامة الفطرة ودقة النظر . وإلى جانب هذا هناك أسباب أخرى تدعو إلى عرض وجهة نظر القدماء :

أولها : أن هناك آلافاً مؤلفة من الكتب النحوية بدأ توالها بكتاب سيبويه حتى الآن . وبرغم تعدد هذه المؤلفات واختلافها في طرق العرض وأساليب التأليف وغاياته فإنها جميعاً تعرض قواعد العربية كما وصفت في القرن الثاني الهجري للسبب الذي أسلفته من قبل ، ولذلك فإن اللاحق منها يأخذ من السابق دون أن يضيف إليه إلا أن يقدم أو يؤخر أو يحدف أو يوجز أو يطلب . وأما الخلافات التي نجدها بين النحويين بعضهم وبعض كالذي

تجده مثلاً بين الكوفيين والبصريين فإنه اختلاف في التفسير وفقاً للاختلاف في بعض الأمدس ولا يلغى تفسير تفسيراً ما دامت تتوافر له شرائط البحث والنظر الصحيح . وأصحاب هذه المؤلفات دائماً على وعي بأنهم يعلمون قواعد العربية ويفسرون اللغة ولا يعلمون اللغة نفسها . أما إذا كانوا يطلقون على النحو « علم العربية » فهذه مسألة اصطلاح .

وأما تعليم اللغة لديهم فيمكن تلمسه فيما يعرف بكتب الأمانى والمجالس وشروح الشعر وتفسير القرآن حيث كانت تختار نصوص متنوعة وتدرس من جوانب مختلفة صوتية وصرفية ونحوية ودلالية ولا تكون القواعد هنا هدفاً في ذاتها ، بل يكتفى بالإشارة إلى ما له بالنص منها علاقة . ويشار في هذا المجال — على سبيل المثال — إلى مجاز القرآن لأبي عبيدة ، ومعاني القرآن للقره ، والكامل للمبرد . وشرح القصائد السبع الطوال لابن الأنبارى . والمهم في هذه الطريقة أنها تربط بين دلالة النص وقواعده . وقد طبع عبد القاهر الجرجاني هذا الربط تطبيقاً فذاً فريداً في كتابه دلائل الإعجاز . وبذلك ظهرت قيمة الفهم النحوى ، مع أن عبد القاهر له كتب نحوية أخرى مثل الجمل ، والعوامل المائة ، والمقتصد في شرح الإيضاح ، وهذه الكتب النحوية لها وظيفة أخرى هي تفسير اللغة لا تعليمها .

**ثانيها :** أن المنهج السائد حتى الآن في تعليم قواعد العربية — ولا أقول تعليم العربية — هو المنهج القديم . ففي بعض دور العلم والجامعات ما تزال بعض الكتب القديمة تدرس كشرح ابن عقيل والأشمونى وشرح شذور الذهب ، وقطر الندى لابن هشام . وغيرها أو كتب مؤلفة حديثاً ولكنها على غرار الكتب القديمة . وقد حدث من جانبنا خلط بين تعليم العربية وتعليم قواعدها فأصبح عبء تعليم العربية كله ملقى على « النحو » وحده . وكلما ظهرت شكوى من ضعف المستوى اللغوى ، أو حدث خطأ في أى جانب من جوانب اللغة عزوينا ذلك إلى النحو وحده . فأخذنا نزيد في ساعات تدريسه أو نزيد في كمية القواعد التى تدرس للطلاب ، أو نعود للنحو نفسه فتوضحه أو نؤقيه أو نكمله أو نهديه أو نصفيه ؛ ولذلك وجد « النحو » بعد ذلك موصوفاً بصفات شتى مثل الواضح والكامل والوائى والجديد والكافى والمصنّى والمعقول والمهذب والميسر . . إلخ ، ومع ذلك كله ما تزال المشكلة قائمة بل ما تزال تزداد تفاقمًا ، وقد سئل أحد أساتذة النحو مرة أمامى عن سبب ضعف الطلاب في اللغة فأجاب عتجاً : « وما لنا وذلك . نحن ندرس القواعد ولا ندرس اللغة ! »

**ثالثها :** أن علماء اللغة العرب المحدثين — برغم مرور أكثر من خمسة وثلاثين

عاماً على ظهورهم في العالم العربي — لم يقدموا حتى الآن يدبلاً متكاملًا للنحو العربي القديم ، بل اكتفوا في معظم الأحيان بتوجيه النقد إلى منهجه وبعض مسائله . وهم في تقديم هذا عمثالون أصداء مختلفة للاتجاهات اللغوية العربية الحديثة وهي كثيرة متجددة ، ويحاولون أن يطبقوا بعض هذه النظريات على اللغة العربية دون أن يعتقدوا صراحةً بين الموروث العتيق والوافد الحديث . وقد اتهم النحو العربي والنحاة العرب بأنهم مختلفون . ومثالا على ذلك عندما كان الاتجاه الوصفى سائداً في فترة سابقة شيع النحو والنحاة تحريماً لمعاربهم . وعندما عرفت نظرية النحو التحويلى التوليدى رأوا في التأويل والتقدير الذى كان معيماً لأنه يتنافى مع الوصفية تشابهاً مع البنية العميقة والبنية السطحية . وحاولوا عقد مشابه بين هذه النظرية وأصول النحو العربى . واعتبر بعض الباحثين أن ظهور هذا المنهج رد اعتبار للنحو العربى .

ثم هم مختلفون فيما بينهم اختلاف أفراد لا اختلاف اتجاهات . ويظهر ذلك واضحاً في فوضى المصطلحات اللغوية المترجمة إلى العربية . ولم يوجد لدينا بعد من يعملون بوصفهم فريقاً متعاوناً يكمل بعضه بعضاً .

**رابعها :** ما يزال في جامعاتنا وفى الكتابة الواحدة بل في القسم الدلى الواحد ازدواج في الثاقين بتعليم قواعد العربية ( وهو أشبه بالازدراج اللغوى ) حيث يوجد فريقان . الفريق الأول هم علماء اللغة المحدثون ، والفريق الثانى هم علماء النحو والصرف مع أن النحو والصرف جزء من مهمة الفريق الأول . والغريب أن غاية الفريقين واحدة وهي تفسير اللغة . ومخاطبهما واحد . ولكنهما متنافران متدابران . كل منهما يفسر بطريقة لا تكمل تفسير الآخر بل تهدمه وتوحى بعدم الثقة به . علماء اللغة مهتمون بالنظريات الحديثة ويطبقون بعضها على العامة إن لم يسعظهم التطبيق على القصصى . وعلماء النحو معنيون بسيبويه والمبرد وابن جنى والزمخشرى .

وهناك فئة ثالثة تتشكل على استحياء تعمل على التوفيق فتحاول أن تلبس سيبويه قبعة تشومسكى . وتلبس دى سوسير عمامة ابن جنى . وتجعل الكوفيين وصفيين ، وتجعل البصريين تحويليين توليديين . ويتوزع المتعلم بين هؤلاء وأولئك . وتصبح الحقيقة أكثر توزعاً .

ولأننى — دون أن أحاول استبدال القبعة بالعمامة أو العكس — أرى أن جوهر الرصف الصحيح للغة واحد ، ولذلك لا أجد حرجاً أن أشير إلى أن غاية النحو — كما قدمتها

عند النحاة العرب القدماء — تتفق مع غاية النحو لدى أصحاب مدرسة النحو التحويلي  
التوليدي Transformational - Generative Grammar إذ يقرر  
أتباع هذه المدرسة أن هدف الوصف اللغوي يجب أن ينتج إلى بناء النظرية التي تفسر  
العدد اللامتناهي من الجمل في لغة طبيعية . فمثل هذه النظرية يمكن أن تشرح ما هي  
متتابعات الكلمات التي تشكل جملاً . وما هي تلك المتتابعات التي لا تشكل جملاً . كما  
توفر وصفاً للأبنية التحويلية لكل جملة (٢٦) ويشرحون مهمة عالم اللغة بأنها تكمن في  
أنه يصدر عن معطيات الأداء اللغوي ليحدد نظام القواعد العميقة الذي يستعمله كل من  
المتكلم والمستمع في أداء لغوي فعل بعد أن يكون قد ملكه (٢٧) . فالنحو لديهم — إذن —  
يقوم على وصف سابقة المتكلم اللغوية ، وتلمس المقاييس العقلية الكامنة تحت البنية  
المنطوقة التي يجعله قادراً على استخدام لغته من خلال وصف الأمثلة التي ينتجها هذا  
المتكلم صاحب الملكة اللغوية .

والذي أود أن أنفذ إليه من هذا كله أن النحو بوصفه علماً لا يمكن الاعتماد عليه وحده  
في تعليم اللغة . لأن مهمته الأساسية — كما رأيناها لدى النحاة العرب القدماء وبعض أصحاب  
الاتجاهات اللغوية الحديثة — هي تفسير سابقة المتكلم لا تكوين هذه السابقة اللغوية .  
ولعل هذا يفسر لنا عدم توفيق الجهود الكثيرة التي بذلت منذ مطلع القرن العشرين وحتى  
الآن ؛ لأن أصحاب هذه الجهود ظنوا أن عدم معرفة النحو هي السبب في عدم تعلم  
العربية تعامياً متقناً ، ولذلك كانوا يتجهون إلى تفسير النحو أو إصلاحه أو إحيائه .

وليس معنى هذا أنني أقلل من دور النحو . ولكنني فحسب أريد أن أقرر أن البدء  
في تعليم اللغة من خلال النحو لا يصلح منطقاً صحيحاً للتعليم ما لم يستند جنباً إلى جنب  
وسائل أخرى تجعل اللغة بالنسبة للمتكلم سابقة ، أو على الأقل تقرب من أن تكون  
سابقة .

وفي مجال التعليم اللغوي يفضل اختيار المستوى النحوي الذي يراد تعليمه ليكون معيناً  
على اكتساب المتعلم — مع الوسائل الأخرى — المهارة اللغوية . فهناك مستويان لدراسة  
النحو : أحدهما المستوى التعليمي وهو يكتفي ببيان العلاقات القريبة والقواعد التي تساعد  
على نطق الجملة نطقاً صحيحاً وتشرح الأساس لمعناها الدلالي ، وغالباً ما يكون هذا  
المستوى وصفاً لما يمارسه المتكلم بالفعل . وأما المستوى الآخر فهو الذي يعنى بالتفسير  
النظري للظاهرة اللغوية ودراسة القواعد النحوية بطريقة تعاليمية علمية مقارنة تكون

مهمتها كشف العلاقات بين التراكيب اللغوية ووضع هذه القواعد في صيغة قوانين منهجية واضحة ، وهي بهذا لا تكون نموذجاً تختل به المتكلم والمستمع بل وسيلة من وسائل الكشف والتفسير.

ودراسة النحو على أى مستوى ينبغي أن تنطلق من كونه عنصراً كامناً تحت الصيغة الصوتية المنطوقة للجملة يعمل على تماسك وحداتها ، ويعمل في الوقت نفسه على ربط الصيغة الظاهرية بمعناها الدلالية ويعطيها التفسير وأن يكون واضحاً أن كل جملة لغوية لها جانبان : جانب ظاهري مسموع وجانب آخر تحت هذا الجانب المنطوق المسموع هو النظام الثابت لذلك الأداء المتغير . والنظام نموذج فكري لا يتحقق ولا يظهر للواقع إلا عن طريق الاستعمال أو الأداء . وكل نموذج فكري يمكن أن تؤدي به آليات الجمل التي يختلف مظهرها ويتحد نموذجها ، ومع هذا الاختلاف في المظهر تظل دائماً هناك علاقة تفاعل قوى بين هذا النموذج التحتي العميق والسطح الأدائي المتغير . وهذا التفاعل هو الذي يقوم بدور فعال في تفسير الجملة وإعطائها معناها الدلالي الأولى . ويربط في الوقت نفسه بين عدد مختلف من الأبنية إلى نموذج واحد .

والمتكلم لا يكتسب هذا النموذج الثابت من خلال تعلم القواعد وحدها بل يكتسبه من خلال الأداء المتغير وقدرته على إدراك التشابه في عمق كل بنية من الأبنية المنطوقة . فإذا تكونت لديه حصيلة كبيرة من الأبنية المتغيرة وأدرك بنيتها العميقة أصبح بعد ذلك قادراً على توليد هذه القاعدة المنتجة واستخدامها . وبعبارة أخرى إذا جئنا لتعلم العربية وقمنا له هذه القاعدة مثلاً : الجملة الاسمية تتألف من المبتدأ والخبر . وأعطيناه لذلك مثالا أو مثالين فإنه بذلك لا يمكن أن يكون قد ملك الوسيلة الصحيحة التي تهيئه إلى تكوين جمل اسمية أخرى صحيحة . لكن عايناه هذه الحالة أن نحصى له الصور المختلفة تركيب الجملة الاسمية في حالات مختلفة كالأفراد وغير الأفراد ، والتقديم والتأخير ، وحالات الاكتفاء بأحد الطرفين ، وحالات الاسم الصريح والمؤول ، وحالات التعريف والتذكير . وأنواع الخبر . وحالات الإثبات والتوكيد والاستفهام والنفي وحالات إضافة عناصر أخرى لإفادة معان مختلفة كالزمن والتحويل والتمنى إلى آخره . ونحاول في كل ذلك ربط هذه الصور المتغيرة ببنيتها الأساسية التي تجمع هذه الصور كلها تحت « الجملة » الاسمية . ونكرر ذلك عليه في أمثلة مختلفة ونساعده على تعرف العلاقات الدلالية بين الكلمات في الجملة . وقبل بعضها لبعض وعدم قبول بعضها لبعض الآخر ، حتى يصبح ذلك لديه سابقة أو ملكة تساعد على معرفة الصواب من الخطأ في اختيار الكلمات بعضها إلى بعض من خلال المفردات المحكومة بقوانين الاختيار المعروفة بين المتكلمين باللغة .

إن المتعلم الذى لم تتكون لديه مائة اللغة يكون غير قادر على تركيب جملة صحيحة فى نطاق اللغة التى يتعلمها انطلاقاً من القواعد النحوية وحدها ، أو المفردات اللغوية وحدها . بل إنه مع هذين الجانبين فى حاجة إلى أن يأخذ فى الحسبان العلاقات الدلالية بين الكلمات فى الجملة . وإذا لم يكن مزوداً بقواعد اختيار هذه الكلمات التى تخصص لسياق الجملة المناسب فسوف يكون عرضة لأن يكون جملاً صحيحة نحويّاً ولكنها لا تؤدى معنى ، أو تحتوى على كلمات مستعملة بمعنى خاطئ\* فى إطار نحوى خاص (٢٧) .

فكويّن الملكة اللغوية يحتاج إلى معرفة المفردات اللغوية ، وقواعد الاختيار الدلالي بينها ، والقواعد النحوية التى تؤلف بينها فى جمل مفيدة ذات دلالات معينة مختلفة ، والتكرار المستمر لكل ذلك . والمكاث - كما يقول ابن خلدون - لا تحصل إلا بتكرار الأفعال ، لأن الفعل يقع أولاً ، وتعود منه للمات صفة ، ثم تكرر فتكون حالاً ، ومعنى الحال أنها صفة غير راسخة ، ثم يزيد التكرار فتكون ملكة ، أى صفة راسخة . ويطبق ذلك على اللغة العربية فيقول : فالمتكلم من العرب حين كانت ملكة اللغة العربية موجودة فيهم يسمع كلام أهل جيله وأساليبهم فى مخاطبتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم كما يسمع الصبي استعمال المفردات فى معانيها فيلقنها أولاً ثم يسمع التركيب بعدها فيلقنها كذلك ، ثم لا يزال سماعهم لذلك يتجدد فى كل لحظة ومن كل متكلم واستعماله يتكرر إلى أن يصير ملكة وصفة راسخة ويكون كأحدهم . هكذا تصيرت الألسن واللغات من جيل إلى جيل وتعلمها العجم والأطفال . وهذا هو معنى ما نقوله العامة من أن اللغة للعرب بالطبع . (٢٨) .

وإذا كان هذا هو السبيل إلى تكوين الملكة اللغوية الصحيحة فإن هذا يجعلنا ندرك السبب فى أن اذاولات التى بذلت فى القرن العشرين لجعل العربية سليقة لم تؤد غايتها التى رجاها أصحابها . هذا السبب لا يكمن فى أنها أهملت الواقع اللغوى ، بل لأنها حاولت ذلك من زاوية القواعد النحوية . بل إن بعض هذه المحاولات لم يهتم إلا بجانب واحد فقط من جوانب القواعد النحوية وهو جانب العلامة الإعرابية مثل محاولة إبراهيم مصطفى فى إحياء النحو ١٩٣٧ ومحاولة اللجنة التى ألفتها وزارة المعارف المصرية سنة ١٩٣٨ لغرض تبسيط قواعد النحو والصرف من طه حسين وأحمد أمين وعلى الجارم ومحمد أبو بكر إبراهيم وإبراهيم مصطفى وعبد المجيد الشافعى ، ومحاولة أمين الخولى فى ( مناهج تجديد فى النحو والبلاغة والتفسير والأدب ) ومحاولة محمد كامل حسين فى ( النحو المعقول ) وغيرها .

إن المتكلم والمخاطب يعرفان الفاعل من المفعول في مثل هذه الجمل الآتية :

— أكل الحلوى عيسى .

— كلم ليل مصطفى .

— ركبت السيارة سلوى .

دون أن تكون هناك علامات إعرابية ومع تغير مكان الفاعل والمفعول به لأن قوانين الاختيار الدلالية بين الكلمات تجعل العلاقة بين ( أكل ) و ( الحلوى ) علاقة المفعولية لا الفاعلية . ولا يقع في الخاطر — كما يقول القدماء — أن الحلوى هي الأكلة وأن عيسى هو المأكول . وتجعل العلاقة بين ( ركبت ) و ( سلوى ) علاقة الفاعلية . وقواعد التركيب لا تجعل ( ليل ) فاعلاً للفعل ( كلم ) لأن هذا الفعل لم تنصل به علامة تأنيث ولذلك يفهم المستمع أن الفاعل هو ( مصطفى ) .

ومعنى هذا أن هناك علاقات دلالية بين الكلمات وقواعد تركيبية تتعاون مجتمعة على كشف المعنى الأولي وتحديد الوظائف النحوية، ومن بين هذه الوسائل العلامة الإعرابية (٢٩) التي تكون ضرورية في تركيب معينة مثل :

— ولذا ابتلى إبراهيم ربه ( الآية ١٢٤ من سورة البقرة )

— إنما يخشى الله من عباده العلماء . ( الآية ٢٨ من سورة فاطر )

— أن الله يرى من المشركين ورسوله ( الآية ٣ من سورة التوبة )

وقد أوقع الاهتمام بالعلامة الإعرابية وحدها بعض الذين تناولوا إصلاح النحو من خلالنا في مآزق كثيرة . ثم إن نظام العربية نفسه يسمح بعدم وجود العلامة الإعرابية أو بمخالفتها فيما يقبلها في مواضع كثيرة مثل الوقف والإدغام والتناسب الصوتي وغيرها (٣٠) ولعل من المفيد في هذا المجال التفريق بين ثلاثة أمور هي :

أولاً : الموقع الإعرابي . وهو الوظيفة النحوية المعينة ، والذي يحدد الوظيفة النحوية علاقة الإسناد . والعلاقات الدلالية بين الكلمات ، وقواعد الاختيار بينها .

ثانياً : الحالة الإعرابية ، فكل موقع إعرابي له حالة إعرابية خاصة به من الرفع والنصب والجر بالإضافة إلى القواعد الفرعية الأخرى التي تعمل على إحكام الترابط بين المواقع الإعرابية أو الوظائف النحوية .

ولما كان الكلام المقيد قائماً على التأليف من أجزاء ذات دلالة معجمية تتحول بالتأليف إلى دلالة تركيبية فلا بد في المؤلف أن يكون لكل جزء فيه وظيفة ( موقع ) معين و ( حالة ) معينة يتدرجان تحت نظام اللغة القاعدى المستخلص من ملاحظة الأمثلة واستقراء التراكيب. الموقع الإعرابى ( كالتفاعلية مثلاً ) لا يختلف ولكن يخالف ما يشغله . والحالة الإعرابية ك الرفع مثلاً لا تختلف ، ولكن تختلف العلامة الإعرابية الدالة عليها .

ثالثاً : العلامة الإعرابية وهي دليل على الحالة فى بعض الأحيان ، وهناك أكثر من علامة للحالة الواحدة ، كالفصلة والواو والألف وثبوت النون للرفع ، والفتحة والألف والياء والكسرة للنصب وهكذا ، وكل علامة من هذه مخصوصة بنوع من الكلمات مخصوص .

ولما كانت المواقع الإعرابية متعددة ، والحالات الإعرابية محدودة بثلاث فقط ( الرفع والنصب والجزم ) فى الأسماء ، اقتضى نظام بناء الجملة العربية أن يشترك أكثر من موقع ( وظيفة ) فى حالة واحدة ، ومن هنا اشتركت التفاعلية والابتدائية والخبرية مثلاً فى حالة الرفع . واشتركت المفعولية والحالية والتمييز والاستثناء فى النصب .

والنظام اللغوى فى العربية بهذا لا يعيب ولا يرمى إلى اللبس وذلك لأن الحالة الإعرابية يحددها الموقع . ومن هنا يصبح تحديد الموقع الإعرابى وحالته كافيين عند عدم وجود العلامة الإعرابية لعدم قبول الاسم لها لأنه إما معتل الآخر أو مبنى أو لأن ما يشغله الموقع الإعرابى المعين يكون مركباً من جملة أحياناً . ( ٣١ ) .

ولهذا كله يكون الاهتمام بالعلامة الإعرابية وحدها فى سبيل تيسير النحو أو إصلاحه ، أو فى سبيل تعلم قواعد العربية مدخلاً غير صحيح ، كما أن تعلم العربية من خلال القواعد وحدها يعد مدخلاً غير صحيح كذلك .

بعد هذا نخلص إلى عدد من الملاحظات يفضل مراعاتها فى مجال تعلم العربية وهى :

١ - علينا فى تعليمنا للعربية أن نقدر ظروفها الخاصة وتاريخها الطويل وأرباطها بتراث كثير متنوع وبالقراءان الكريم والحديث النبوى الشريف ، والشعر العربى الجاهلى والإسلامى ، ونقدر فى الوقت نفسه دور التطور الذى يميت بعض الكلمات ويعبى أو يخترع كلمات أخرى . ويستحدث تراكيب لم تكن مألوفة شائعة ، ويوارى بعض التراكيب الأخرى وهكذا ، وأن نعمل على الموازنة بين هذا التاريخ الطويل ومتطلبات المعاصرة .



إن الفطرة العربية ارتضت من قدم أن تكون هناك لغتان إحداهما للتعليم والتعلم والثقافة والفن والفكر والأدب . والأخرى للفهم العميق والخطاب الثقافي وقضاء المصالح اليومية . وقد عاشنا جنباً إلى جنب ، كل منهما تؤدي دورها وتحقق الغاية المرجوة منها . وعلى حين تنوعت اللغة الثقافية بتنوع المجموعات العربية ، بقيت العربية الفصحى لغة مشتركة بينهم جميعاً . وقد أدت عوامل التأثير والتأثر إلى بعض التغيير في بعض التراكيب . ولا يصح أن نهرب من فشلنا في تعليم العربية الفصحى إلى قصر الاهتمام بالعامية . ويجب أن نتحلى بالشجاعة اللازمة ونترف بأن الحاجة إليهما معاً قائمة ( الآن على الأقل ) على ألا يسوغ ذلك لنا الخلط بينهما . وينبغي أن نحدد لكل منهما الدور الذي تقوم به ونعمل ما وسعنا المحاولة على جعل العربية الفصحى سابقة للمتعلم العربي . ويتوقف ذلك على العمل على نحو الأمية ، وغرس الاهتمام بالقراءة في نفوس الناشئة . وتقديم القدوة الصالحة لهم في هذا المجال . وتوظيف وسائل الإعلام المؤثرة توظيفاً رشيداً لتحقيق هذه الغاية ، وإصلاح نظم التعليم ، ومحاولة أن يكون تعليم العلوم الأخرى باللغة العربية حتى ترتبط اللغة بالمحتوى العلمي والأكاديمي .

٢ - إن اللغة صورة للحضارة وانعكاس أمين لها ، والهضة اللغوية ليست في حقيقة الأمر إلا ضرباً من نهضة المجتمع الذي يستعملها . ولكي نقدر دور لغتنا في العصر الحاضر ينبغي أن نعرف مدى تقدمنا الحقيقي وموقعنا من صنع الحضارة المعاصرة التي نعد عالة عليها ، وعلينا ألا نلن باللوم في تخلفنا على اللغة العربية أو نظن أن ارتباطنا بالفصحى في مجالات كثيرة هو الذي يعوق تقدمنا . فإن الإنجليزية والفرنسية مثلاً لم تجعل الدول المتخلفة التي تتكلم بهما في صفوف الدول المتقدمة .

إن العرب لم يشاركوا في صنع الحضارة المعاصرة ، وإن كانوا من أكبر المستفيدين منها ، نحن نستورد السيارة والعدالة والثلاجة والتلفزيون وأجهزة التكييف وكل وسائل الرفاهية وغيرها ولم تدفعنا الحاجة إلى الاختراع مع أننا القائلون إن الحاجة أم الاختراع أو الحاجة تفتت الحيلة ( ثمت نظري ذات جمعة في أحد المساجد أن كثيراً من المصلين اصطحب معه مصلاه ، وكانت المصليات - مع الأسف - من صنع الصين ، وكان الدين الإسلامي يظهر في (الصين ! ) . والتقدم الحضاري لا يبدأ من اللغة ، بل يبدأ من المجتمع . وعندما سوف ننظر للغتنا القومية بنظرة أكثر احتراماً . ومن الملاحظ أنه لما كانت الحضارة العربية هي السائدة ( أثناء ما يعرف بالعصور الوسطى في أوروبا ) اعتقد كثير من العلماء

إن اللغة العربية هي أشرف اللغات . ولكن الحضارة العربية لم تتصل بل اتصالت اللغة التي دونت بها هذه الحضارة ، وبقيت دون أن يكون لها سند حضارى معاصر ، لأن حضارتنا المعاصرة تقوم على الغرب ، حتى في المناهج الحديثة لدراسة اللغة . عانيتنا أن نطور لأنفسنا أساليبنا الخاصة ذات الشخصية المستقلة ، وأن نكون على وعي بما يفيد تقدمنا المنشود . وهذا بالطبع لا يبنى بحال أن نتغلق على أنفسنا أو نصمم الأذان عما يدور في العالم المعاصر من حولنا .

٣ - إن عالم اللغة اليوم معنى في المقام الأول بالتحليل الموضوعي للنماذج والأبنية للأصوات والمقاطع والكلمات والعبارات والجمل لأية لغة أو أية لغات في العالم ، وربما يتسم بحثه لعدد كبير من اللغات ، وقد يقصر اهتمامه على لغة واحدة أو لغتين ، وبطبيعة الحال سوف يبدأ في تحليله المركز ببناء اللغة التي يجيدها أكثر من غيرها ، وهي لغته الأم ، وبعد ذلك ينتقل إلى لغة غيرها يكون قد اطلع عليها . وإنه لمن المشكوك فيه - كما يقول سيمون بوثر - أن يكون بمقدور أى إنسان أن ينتجز تحليلاً كاملاً لنظام كلامي دون أن يكون ذلك قائماً على أساس من المقارنة . وهذا يصدق بالقدر نفسه على المبتدئ (٣٢) ولست أرى بأساً في أن يتم تعليم العربية الفصحى في نظمها وتركيبها بمقارنة اللغة الأم التي يجيدها المتعلم من أجل توضيح الجوانب الدلالي للفصحى ، وهي في حالة المتعلم العربي لغته الأمومية . وذلك فيما أرى يساعد على تثبيت فهم العربية الفصحى ، لأنها في حقيقة الواقع موازية للعامة . والمتعلم يجيد العامة سليقة ، وهو مطالب في الوقت نفسه بتعلم الفصحى لأنها لغته القومية والحضارية والثقافية .

٤ - تعليم اللغة يبدأ من الأنماط التركيبية ، فاللغويون يقررون أن الجملة هي وحدة الكلام الأساسية وأنها الحد الأدنى من اللفظ المقيد (٣٣) . ويقرر كثير من التربويين أن الجمل هي أساس تعليم اللغة سواء في بدء تعليم اللغة أو في مراحل تعلمها المختلفة ، فالجملة تمثل وحدة فكرية لا بد أن تكون هي أساس الاستعمال الففري (٣٤) ولابد أن تكون هذه الأنماط التركيبية صحيحة من أول الأمر . ولا يصح أن تعلم جملاً مغلوطة بحجة التدرج المعرفي ، لأن التدرج لا يكون من الخطأ إلى الصواب ( معظم الجمل في كتاب القراءة للصف الأول الابتدائي بمدارس الكويت مثلاً جمل غير صحيحة ) ولابد أن يصحب ذلك تدريب مستمر يساعد على اكتساب الملمكة ، وقد رأينا أن الملمكة تكتسب بالتكرار المستمر للأنماط الصحيحة من الإثبات والنفي والنهي والتوكيد والاستفهام وغيرها . والمتعلم ، ولو كان طفلاً ، قادر على اكتساب القواعد بطريقة عفوية تلقائية لأنه أثقن لغته الأم بالمحاكاة والتكرار من غير معلم .

٥ - إن تدريس القواعد منفصلة عن النصوص الحية التي لا ترتبط بمشاعر المتعلم وتجاربه قد أسهم في تكوين انطباع خاطئ عند المتعلمين أن القواعد هدف في ذاتها ، وأنها في واد منعزل عن اللغة . وقد ساعد التجريد الذي نتوخاه غالباً الأمثلة القديمة على ذلك . حيث تدور الأمانة المصنوعة حول ضرب زيد وعمراً وقيام زيد ومجيئة إلخ ؛ ومن هنا يكون لاختيار النصوص دور مهم جداً في عملية التعليم . والأفضل أن يكون تناول للنص بوصفه وحدة متكاملة فيدرّب المتعلم خلال دراسة هذا النص على القراءة أي فهم اللغة المكتوبة وعلى الاستماع أي فهم اللغة المسموعة وعلى القواعد أي قوانين تركيب الكلمات والمجمل التي تتحكم في طرق تأدية المعاني ، وعلى الخط والإملاء أي قوانين كتابة اللغة وعلى التعبير بشقيه الشفوي والكتاني ، وعند ذلك لا يكون هناك مجال لتكون انطباعات خاطئة عند المتعلمين كاعتبار دراسة الإملاء أو القواعد غاية في حد ذاتها لا علاقة لها باستعمال اللغة في وظائفها الطبيعية . وكذلك لا تتكون انطباعات خاطئة عند المتعلمين أنفسهم حول الغاية من تدريس اللغة فينتج التركيز نحو ما يفيد في تحقيق الغايات الأساسية لتعلم اللغة . (٣٥) .

وبفضل أن تكون النصوص المختارة ذات مفردات سهلة في مراحل التعليم الأولى نثبت تكون مما يسمعون في عبارات يفهمها لأن هذا يوفر على المتعلم والمعلم معاً شرح الدور الدلالي للكلمة وقانون اختيارها لغيرها من الكلمات التي تثقل أن تدخل معها في علاقات تركيبية .

وأخيراً . - إذا كان تاريخ النحو العربي طويلاً ممتداً كتاريخ العربية الفصحى نفسها ، وإذا كان طول الأمد قد أرمى تقاليد ثابتة قد تدفع بعض الباحثين أحياناً إلى محاولة تحديثها ، أو يصبح تحفظها أحياناً صعباً محظوظاً بمخاطر الانهيار بينهم كثيرة . أو يغري بعض الباحثين بالأنس بها والركون إليها . فإن هذا كله لا يصبغ أن يدفعنا إلى الاستسلام والرضا بما هو قائم وعدم البحث عن الأساليب والوسائل الصحيحة التي تساعد على تحقيق الهدف الذي تحدده بوضوح من وراء دراسة اللغة وتدريسها . بعبارة أخرى أقول : إنه بالرغم من أن تجارب الماضي تعلمنا باستمرار أن جميع الغربيين سوداء يجب علينا ألا نوقف البحث عن الغراب الأبيض .

#### الهوامش :

- (١) عالج هذه القضية كثير من الباحثين ، وقد تناولت بعض جوانبها في بحث في بعنوان « في قضية النحو ومشكلة الضمف اللوى » البيان الكويتية . مارس ١٩٨٩ م .
- (٢) أسمى دليل بعوث تعليم العربية والدين الإسلامى في الوطن العربى من سنة ١٩٠٠ إلى ١٩٨٠ م ما يقرب من ألف محاولة ( ٨٥٦ محاولة ) يرغم أن هذا الدليل الصادر عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ١٩٨٣ م أحمل عدداً كبيراً من المحاولات أظهرها محاولة الأستاذ إبراهيم مصطفى ( إحياء النحو ) على سبيل المثال .
- (٣) د . مهنى علام ( الأهرام ١٧ / ٢ / ١٩٨٤ م ) .
- (٤) د . صلاح مجاور : تدريس اللغة العربية ١١٠ .
- (٥) انظر : د . أنيس فرجة ، نحو عربية ميسرة ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٨٤ .
- (٦) الدكتور السعيد محمد بدوى : دراسة الواقع اللغوى أساس لحل مشكلات اللغة العربية في مجال التعليم ( دراسات عربية وإسلامية ) ج ١ / ١٣١ ، ١٣٢ .
- (٧) انظر المبحث الخاص بتألف النسخ الشعرى وبناء الجملة في كتابي « في بناء الجملة العربية » من صفحة ٤٣٦ إلى ٤٩١ . ( دار الفلم - الكويت ١٩٨٢ م )
- (٨) هناك في تاريخ العربية عدد من التفسيرات لطاهرة الإعراب ، في التقديم تفسير قطرب محمد بن المستنير ( ٢٠٦ هـ ) نقله عنه الزجاجي في الإيضاح في غل النحو ص ٧٠ . وفي الحديث تفسير الدكتور إبراهيم أنيس في كتابه « أسرار اللغة » . وتفسير الدكتور داود عبيد في كتابه « أبحاث في اللغة العربية » بيروت ١٩٧٣ .
- (٩) انظر : يوهان فوك ، العربية : دراسات في اللغة واللهجة والأساليب : ١ ( ترجمة د . عبد الحليم النجار - مطبعة الكاتب العربى - ١٩٥١ م ) . وقارن بكارل بركلمان : فقه اللغات السامية ج ٣ ( ترجمة د . رمضان عبد التواب - مطبوعات جامعة الرياض ) .
- (١٠) انظر : تولدكه ، اللغات السامية ٨٠ ( ترجمة الدكتور رمضان عبد التواب ) .
- (١١) يقول فندريس ( اللغة ١١١ ) - ترجمة عبد الحميد الدواخل ود . محمد القصاص : « اللغات التي فقدت إعراب الحالات على وجه عام استعاضت في تأدية العلاقات التي كان يعبر عنها بالإعراب إما بكلمات مساعدة وحرف جر ، أدوات ، إلخ وإما بوضع كل كلمة بالنسبة لكلمات الأخرى . »
- (١٢) ابن خلدون ، المقدمة ٤ / ١٣٧٤ ( تحقيق د . عل عبد الواحد وآق ) .
- (١٣) السابق ٤ / ١٣٩١ .
- (١٤) السابق - الخامس ٤ / ١٣٩٠ .
- (١٥) انظر : د . محمد عيد ، في اللغة ودراسها ٤٩ .

- (١٦) انظر : ابن خلدون ، المقدمة ٤ / ١٣٩٤ وما بعدها .  
(١٧) السابق ٤ / ١٣٩٢ .
- (١٨) راجع في هذا : إسرائيل ولفسون ، تاريخ اللغات السامية الأبواب السادس والسابع والثامن وصفحة ٢٤٠ على وجه الخصوص . وفقه اللغات السامية لكارل بروكلمان الفقرة ٢٦ - ٢٩ في صفحة ٣٠ وما بعدها .
- (١٩) ابن خلدون ، المقدمة : ٤ / ١٣٩٠ .
- (٢٠) مما تجدر الإشارة إليه أن التلفزيون الكويتي عرض فيلماً جزائرياً باللغة العامية الجزائرية . ومعه ترجمة بالإنجليزية ، وكانت الترجمة هي وسيلة الفهم لكثير من مشاهديه !
- (٢١) الصبان ، حاشية الصبان على شرح الأشموني ١ / ١٦ .
- (٢٢) انظر : ابن صفور ، المقرب ١ / ٤٥ والأشموني ١ / ١٥ ، ١٦ .
- (٢٣) انظر : د . محمد عبد الملكة السامية في نظر ابن خلدون ١٤٤ ، ١٤٤ .
- (٢٤) الزجاني ، الإيضاح في علل النحو ٩٢ .
- (٢٥) انظر كتابي « النحو والدلالة » مدخل لدراسة المعنى النحو الدلالي « من صفحة ١٥ إلى ٢٧ ( القاهرة ١٩٨٣ م ) .
- (٢٦) انظر : جون سيرل ، تشومسكي والثورة اللغوية ١٢٧ ( مجلة الفكر العربي ع ٨ ، ٩ ) .
- (٢٧) انظر : Chomsky' N : Aspects of the Theory of Syntax, p. 8
- (٢٨) انظر : Allen and Buren . Chomsky Selected Readings, p. 101 .
- (٢٩) ابن خلدون ، المقدمة ٤ / ١٣٨٩ .
- (٣٠) انظر : د . تمام حسبان اللغة العربية معناها ومبناها ( ١٩٧٣ ) ففيه شرح واف لسألة « تصافر القرائن » وهو يجعل العلامة الإعرابية قرينة من بين هذه القرائن .
- (٣١) انظر كتابي : العلامة الإعرابية ، في الفصلين الثالث والرابع ( مطبوعات جامعة الكويت ١٩٨٤ .
- (٣٢) انظر كتابي : في بناء الجملة العربية ١١٨ - ١٢١ ( دار القلم الكويت ١٩٨٢ )
- (٣٣) انظر : potter.s. Language in Modern World, p. 12 .
- (٣٤) انظر : potter.s. Modern Linguistics, p. 104 (London 1967)
- (٣٥) انظر : د . صلاح مجاور تدريس اللغة العربية ١٠٩ .
- (٣٦) انظر داود عبيد ، نحو تعليم اللغة العربية وطريقاً ٧١ ( ١٩٧٠ الكويت ) .

## أثر المبرّد في النحو العبري

وسلوى فاظم\*

لن نقصيف جديداً هنا إذا تحدثنا عن تأثير النحاة اليهود بالنحاة العرب ، فقد أصبح من المعروف أن النحو العبري قد وضع على أساس النحو العربي وأن النحاة اليهود قد طبقوا إلى مدى واسع نظرية النحو العربي بجوانبها المختلفة حتى إنهم استخدموا تقريباً نفس المصطلحات (١) ، مثل القياس والسياع والعلّة والتقدير والأصل وغيرها من المصطلحات وتطبيقها على اللغة العبرية في محاولة لدراسة أساليب اللغة وتحليلها :

وقد بدأ هذا التأثير كما هو ثابت منذ الخطوات الأولى لبداية الدراسات النحوية واللغوية التي تمتثل في أول قاموس عبري مرتب ترتيباً أبجدياً تركه لنا سعديا ابن يوسف الفيومي معترفاً فيه بتأثيره بالنحاة العرب مقتنياً أثرهم من ناحية الخطّة والمنهج (٢) وقد امتد هذا التأثير العبري أيضاً ليشمل مقالاته المسماة « كتب اللغة » (٣) والتي تعد أول مقالات مكتوبة تخصّص للنحو العبري وقد ظهر هذا التأثير من تقسيمه للكلام إلى « اسم وفعل وحرف » وهو نفس التقسيم العربي ، وفي تعريفاته ، واعتباره أن المصدر أصل المشتقات ، وامتد إلى وصفه للأصوات والحركات .

ظل هذا التأثير — بعد سعديا أيضاً — في الكتب والمعاجم والمقالات التي احتذى فيها النحاة اليهود جذو النحاة العرب حتى نصل إلى فترة الأندلس حيث انتشرت هذه الدراسات النحوية واكتسبت عمقاً خاصاً أقيم عليه صرح اللغة العبرية الذي مازال معمولاً به حتى هذه الأيام ، وتعتبر التجديدات والإضافات التي أدخلت على اللغة العبرية بعد فترة الأندلس إضافات قليلة من حيث الكم والكيف (٤) .

\* مدرس بقسم علم اللغة والدراسات السامية والشرقية بكلية دارالعلوم جامعة القاهرة .

هذا وقد اعتبر علم النحو في تلك الفترة مضخرة العلوم ورمز الثقافة والمعرفة لدرجة أنه كان من لا يهتم بمعرفة النحو يهتم بالجهل ولو كان عالماً بكل العلوم الأخرى ويصبح عرضة لسهام الأقوال واللوم من قبل أعدائه (٥) .

يرجع هذا التأثير بدون شك إلى تلك النهضة العلمية التي انتشرت في الأندلس، واهتمام العرب أنفسهم بدراسة النحو، ففي القرن العاشر كان هناك عدد من المؤدبين الذين كانوا يعلمون الشباب في قرطبة وغيرها من الحواضر الأندلسية مبادئ العربية، وكان أكثرهم من التراء الذين كانوا يرحلون إلى الشرق فيتلقون هذه القراءات ويعودون إلى موطنهم فيرسمونها للناس بجميع إشاراتهما كما يرسمون لهم العربية بمقوماتها اللغوية (٦) .

كان هؤلاء النحاة الأندلسيون على علم تام بكل من النحو البصري والكوافي إلا أنهم قد اهتموا اهتماماً كبيراً بكتاب سيبويه الذي كان أول من فتح عصر الاهتمام به هو محمد بن يحيى الملهي الرياحي الجلياني (٧) الذي أخذته عن أبي جعفر ابن النحاس النحوي المصري قراءة وعاد إلى قرطبة يفرغ له ولقراءته على الطلاب شارحاً ومفسراً وكان يعتقد لهم أيضاً مجلساً يوم الجمعة للمناظرة في مسائله كما نقل الرياحي أيضاً كتاب المختضب للمبرد عن النحاس، وغيرها من الكتب (٨) .

هذا وقد كان يهود الأندلس الذين يقيمون مع العرب قد أخذوا أنفسهم بنفس الاهتمامات وفروع الدراسة لدرجة أن اليهود الذين كانوا يتحدثون العربية كانوا يحرسون على حضور مثل هذه المحاضرات بوصفهم تلاميذ هؤلاء النحاة العرب يتضح هذا من إحدى قطع جنيزا القاهرة الموجودة في كبردرج والتي يبدأ فيها المؤلف بالحديث عن تعريف الاسم المنسوب إلى سيبويه :

« حد الاسم لسبويه : قال في ثلاثة أقوال الاسم ما حسن فيه معنى فيضغى ويضغى فهو اسم والاسم رجل وفرس وقال بعد هذا فالأسماء المحدث لأنها . . . الاسم ما صلح أن يكون فاعلاً لأنه قال ألا ترى أنك لو قلت أن يضرب يأتينا لم يكن كلاماً كما تقول إن ضاريك يأتينا فدل بذلك على أن الاسم عنده ما صلح له الفصل . . . » (٩)

وقد ذكر أيضاً سيبويه في كتاب « اللمع » النحوي اليهودي الوليد مروان بن جتاح القرطبي (١٠) لدرجة أنه قيل أن اهتمام الأندلس بكتاب سيبويه وصل إلى الدرجة التي

جعلت اليهود في الأندلس يتقانون مضمون كتاب سيبيويه إلى اللغة العبرية ليكون بمثابة دستور يسيرون عليه في تنظيم قواعد النحو في اللغة العبرية . (١١)

بدأت هذه النهضة أو ما يسمى باسم الفترة العلمية للدراسات النحوية العبرية مع حيوج (١٢) حوالي النصف الثاني من القرن التاسع الميلادي الذي تعرف على الشبه الموجود بين الجدور العبرية والعربية ويطبق نظرية الثلاثية التي تكون بموجبها كل الأفعال العبرية مكونة من ثلاثة أحرف وكانت المعاجم العبرية حتى هذه الفترة ما زالت تضم أفعالا من حرفين وأحيانا من حرف واحد (١٣) .

وقد أشار حيوج إلى أن التصريف هو المفتاح الوحيد للتعرف على حروف اللسان التي تسقط من الأفعال المعتلة العين أو الفاء أو اللام والأخرى المضعفة وقدم لنا في كتابيه الأفعال ذوات حروف اللين « و » الأفعال ذوات المثلين « (١٤) وصفا شاملا لهذه الأفعال وتصاريفها .

كان هذا الكشف الذي أهده حيوج إلى اللغة العبرية والدراسات النحوية هو الأساس الذي قامت من حوله الكثير من المناقشات وكتبت المقالات والكتب والتي كان من أهمها ما كتبه ابن جناح (١٥) وما كتبه صموئيل التاجيد في الرد عليه (١٦) لدرجة أن انقسم المجتمع اليهودي في الأندلس إلى معسكرين رئيسيين يذكرنا بما كان يحدث بين نخبة البصرة والكوفة .

وكان أهم نتائج تلك المناقشات والخبرات ذلك العمل الذي تركه لنا ابن جناح وهو كتاب « التقيح » الذي ينقسم إلى قسمين :

الأول : كتاب شامل للقواعد العبرية أو ما يعد أول كتاب يتناول تقريبا كل موضوعات اللغة سواء من ناحية الأصوات أو التصريف أو التراكيب وهو المسمى بكتاب « اللع » . (١٧)

الثاني : معجم كامل للكلمات الواردة في العهد القديم : (١٨)

ما يعتينا هنا هو كتاب اللع الذي يعد بالنسبة لليهود بمنزلة كتاب سيبيويه بالنسبة للعرب . هذا وقد أجمعت كل الآراء التي درست هذا الكتاب على أنه موضوع على أساس النحو العربي وقد أشارت أيضا إلى تأثيره بسيبيويه اعتماداً على الإشارة الموجودة



في الكتاب نفسه والتي سبقت الإشارة إليها . إلا أنه لم توجد محاولات حتى الآن قامت بتتبع هذا التأثير ودراسة موضوعية معتمدة على أوجه التشابه والاختلاف بينهما وعلى مدى مطابقة ابن جناح لسيبويه في تعريفاته واستخدامه لنفس المصطلحات ثم في تتبع تحليلاته وتعليقاته لفنواهر اللغة ليظهر لنا هذا التأثير ، وستحاول القيام بهذا قدر الإمكان في هذه الدراسة لتقف على جانب من هذا التأثير .

ولكن ما هو دور المبرد هنا ؟ أو هل يختلف المبرد عن سيبويه فيما يختص بالنحو العربي ؟ .

إن المبرد كما نعرف يعد بحق أئمة المدرسة البصرية المهمين . وقد ذكره ابن جني فقال « بعد جيل » في العلم وإليه أفضت مقالات أصحابنا ( يريد البصريين ) وهو الذي نقلها وقررها وأجرى الفروع والعلل والمقاييس عليها (١٩) .

ويقول عنه الأزهري في معجمه تهذيب اللغة « كان أعلم الناس بمذاهب البصريين في النحو ومقاييسه » . وقد حرص المبرد في آرائه النحوية والصرفية على اتباع نفس الأصول التي اعتمد عليها أئمة مدرسته من قبله من ناحية عنايته بالتعريف والسجع والتعليل والقياس وبالعوامل والمعمولات ، وكان أيضاً حريصاً على رفض بعض القراءات الشاذة ما دامت لا تعارض مع قواعده النحوية وتشدد مثل سالفه في قبول الرواية عن العرب وكان يحاول دائماً أن يستند آراءه بالعلل فلا بد لكل رأى من علة تبرره . (٢٠)

إذن من ناحية الأسس العامة لم يختلف المبرد عن سيبويه وكذلك ابن جناح في نقله عنهما — أما إذا انتقلنا إلى الجزئيات أو إلى شيء من التفصيل فنلاحظ أن ابن جناح كان أكثر تأثراً أو أكثر نقلاً عن المبرد منه عن سيبويه ولا بد أنه كان قد درس كتاب سيبويه دراسة جيدة مع كتاب المقتضب للمبرد الذي كان معروفاً أيضاً في الأندلس في ذلك الوقت ، هذا ولم ترد أية إشارة من قبل عن احتمال تأثر ابن جناح بالمبرد أو حتى قراءته لكتابه بل لا بد أن شهرة كتاب سيبويه جعلت الجميع يظنون أن ابن جناح قد تأثر به فقط ، ولكن يبدو أن ابن جناح كان يحتفظ بنسخة من كتاب المقتضب يضعها نصب عينيه عند تأليفه كتاب اللمع ويتضح هذا جلياً من تطابق بعض القطع والتعريفات والتعليقات في الكتابين « المقتضب » و « اللمع » تطابقاً تاماً لا تكاد تختفي في حرف واحد وفي بعض الأحيان يشمل الاختلاف كلمة واحدة تقديماً أو تأخيراً ، ولولا تحاو

هذا وسيشئ مخرجاتها في محاولة الكشف عن هذا التأثير . والتأثير على الإتيان بنصوص من كل من المبرد وابن جناح وسيبويه - في بعض الأحيان - لإظهار مدى التشابه والخلاف بينهما .

وسنبداً هنا بإيراد بعض أوجه التأثير في مجال الأصوات في وصف مخرج النون والميم نجد المبرد يصف لنا ذلك قائلا :

- وأقرب المخارج منه مخرج النون المتحركة . . . فأما النون الساكنة فمخرجها من الخياشيم وتعتبر ذلك بأنك لو أمسكت بأنفك عند لفظك بها لوجدتها عتاة . ( المقتضب ١/ ١٩٣ ) .

ويقول ابن جناح :

- وأقرب المخارج منه مخرج النون المتحركة . . . فأما النون الساكنة فمخرجها من الخياشيم وتعتبر ذلك بأنك لو أمسكت بأنفك عند لفظك بها لوجدتها عتاة . ( اللمع ٢٧-٢٨ ) .  
يقول المبرد :

- النون المتحركة مشربة بغنة والغنة من الخياشيم والنون الخفيفة خالصة من الخياشيم وإنما سميتا باسم واحد لإشتباه الصوتين وإلا فلئنهما ليستا من مخرج واحد ( المقتضب ١/ ١٩٣ )

يقول ابن جناح :

- النون المتحركة مشربة بغنة والغنة من الخياشيم والنون الخفيفة خالصة من الخياشيم وإنما سميتا باسم واحد لما ذكرت لك أعني لإشتباه الصوتين وإلا فلئنهما ليستا من مخرج واحد ( اللمع ٢٨ )

على حين جاء وصف سيبويه لمخرج الميم والنون كما يلي :

والنون والميم قد يعتمد لهما من الفم والخياشيم فتصير فيهما غنة والدليل على ذلك أنك لو أمسكت بأنفك ثم تكلمت بهما لرأيت ذلك قد أدخل بهما ( الكتاب ٢/ ٤٥٤ ) .  
وفي وصفه أيضا لمخرج اللام نجد ابن جناح يستخدم نفس وصف المبرد حيث يقول :

- مخرج اللام من طرف اللسان معارضاً لأصول الثنايا ( اللمع ٢٧ ) .

ويقول المبرد :

« وتخرج اللام من طرف اللسان معارضا لأصول الثنايا والرباعيات .  
( المقتضب ١ / ١٩٣ ) .

ولكن يتضح الاختلاف هنا أيضاً بينه وبين سيبويه نورد وصف سيبويه لمخرج اللام  
الذي جاء فيه :

« ومن حافة اللسان من أدناها إلى منتهى طرف اللسان ما بينها وبين ما يابها من الحنك  
الأعلى وما فوقه الفصحك والثنايا والرباعية والثنية تخرج اللام . ( الكتاب  
٢ / ٤٥٣ ) .

أما عند وصفه للألف فقد استعار أيضاً ابن جناح وصف المبرد لها قائلاً : والألف  
هاوية هناك . ( لمع ٢٧ - المقتضب ١ / ١٩٢ ) . وربما كان كلاًهما يعني أن الألف اللينة  
تشارك الهاء في المخرج. وكان الخليل بن أحمد هو أول من استخدم مصطلح « هوائية »  
أو « هاوية » لوصف حروف الخلق قائلاً : . . . إنما هي هاوية في الهواء فلم يكن لها  
حرز تنسب إليه إلا الجوف . « وكان يقول كثيراً « الألف اللينة والواو والياء هوائية  
أي أنها في الهواء » ( العين ص ٥ ) .

وقد ظهر أيضاً هذا اللفظ لدى سيبويه عند حديثه عن الألف اللينة إذ يقول :  
« وهما الهاوى وهو حرف لين اتسع فواء الصوت مخرجه . . . الكتاب ٢ / ٤٥٤ .

أما مصطلح التقشبي الذي استخدمه سيبويه في وصف الراء (الكتاب ٢ / ٤٦١) «  
وابن جني - فيما بعد في وصف الفصاد ( سر صناعة الإعراب ١ / ٢٢٤ ) فقد استخدمه  
كل من المبرد وابن جناح لوصف حرف الشين ( لمع ٢٧ - المقتضب ١ / ٢١ و ٢١٤ ) .

ويعتبر باب « العدد » من الأبواب التي تظهر مدى تأثير ابن جناح بتعليقات المبرد  
فقد وافقه على أن الأعداد المؤنثة دون العاشرة التي تدخل على المعدود المذكور لا تدل على  
مؤنث وإنما دخلت فيها الهاء للمبالغة . ( لمع ٣٨٠ ، المقتضب ٢ / ١٥٧ ) .

أما سيبويه فإنه يقول بكل بساطة أن الأعداد من ثلاثة إلى عشرة التي تتصل بمعدود  
مذكر هي أعداد مؤنثة تحتوي على تاء التأنيث بينما تحذف هذه التاء لدخولها على معدود  
مؤنث .

وقد لجأ كل من المبرد وابن جناح إلى تعليل سقوط التاء من الأعداد الداخلة على معدود مؤنث بقولهم إن هذه الأعداد تحدث بدون تاء مع ملاحظة أنها أعداد مؤنثة وهي تشبه كلمات مثل عقرب وشمس ( وقد استبدل بهما ابن جناح كلمتي أرض وشمس ) التي تحمل في داخلها دليلاً على تأنيثها .

أما حركة العين بالكسرة في العدد « عشرين » بعد أن كانت فتحة في العدد « عشرة » فيعلان لنا بأن صعوبة اشتقاق لفظ العقد من العدد اثنين كما حدث مع الثلاثين والأربعين واضطرارهم إلى تثنية العدد عشرة أدى بهم إلى تغير حركة العين « ليكون ذلك دليلاً على على مجيئه على غير وجهه » ( الجمع ٣٨ - المقتضب ٢ / ١٦٥ - ١٦٦ ) .

ولم يختلف كل منهما أيضاً في تعليل أن العدد « مائة » يشكل كلمة مستقلة غير مشتقة من عدد ما من العقود وخاصة عشرة التي اشتق منها العدد « عشرون » من قبل فقد قال المبرد في هذا الصدد :

إذا صرت إلى العقد الذي بعدها كان له اسم خارج من هذه الأسماء لأن محله محل الثلاثين مما قبلها والأربعين مما قبلها ونحو ذلك ولم يشتق له من العشرة اسم لثلاث ياتيس بالعشرين .

( المقتضب ٢ / ١٦٧ )

ويقول ابن جناح :

فلذا صرت إلى العقد الذي بعدها كان له اسم خارج من هذه الأسماء إذ محله محل الثلاثين مما قبلها والأربعين مما قبلها ونحو ذلك ، فقل مائة ولم يشتق له اسم من عشرة لثلاث يشتبه بالعشرين .

( التكمع )

وفيما يتعلق بالأفعال لم يقدم لنا ابن جناح جديداً أو تفسيراً مختلفاً عما قدمه المبرد وسيبويه تحشياً مع ميله تجاه المذهب البصري وتفضيئه على المذهب الكوفي حتى في استخدام بعض المصطلحات التي حرص عليها مثل مصطلح « المضارع » الذي أطلق عليه الكوفيون « الدائم » ( ٢١ ) ، وبالرغم من تخلص اللغة العربية من الإعراب فإن ابن جناح لم يجد هناك ما يمنعه من الإشارة إلى لفظة مضارعة بمعنى التشابه الموجود بين الفعل في زمن الحال وبينه في زمن المستقبل « فكل على حياله إلا بين الفعل المستقبل واسم الفاعل هذه المضارعة التي ترى » . ( الجمع ١٤٥ ) .

بالإضافة إلى ما تقدم هناك أيضا بعض الاختلافات التي تميز ابن جناح عن سيبويه وتجعله أقرب إلى المبرد أمهما : —

١ — استخدام كل من المبرد وابن جناح للأسلوب « المتعقبة » ذلك الأسلوب الذي استخدمه النحاة من أجل تبرير مواقفهم المختلفة وذلك بافتراض مناقشة مناقضة لمناقشهم ثم تنفيذها وذلك باستخدام الأسلوب الثاني : فإن قال قائل . . . قلت .

وبالرغم من أن سيبويه استخدم أيضا هذا الأسلوب فإن استخدامه له كان نادراً ( الكتاب ١/ ٢٦٠ ) . وقد شاع هذا الاستخدام فيما بعد بين نهاية القرن الثالث الهجري ويعتبر الباب الخاص بالتعجب في كتاب المقتضب للمبرد خير مثال على ذلك ( المقتضب ٤/ ١٧٣-١٧٦ )

وقد مال ابن جناح إلى هذا الأسلوب مستخدماً أحياناً نفس الألفاظ :

فإن قال قائل إن هذه التراتب . . . قلنا له لو كان الأمر كما زعمت . . . (اللمع ٧٣-١٩٠-٢٩٠-٣٨٠) .

وأحياناً أخرى استخدم ألفاظاً مثل :

فإن أنكر منكر أن . . . قلنا له . . . (اللمع ٦٢) .

فإن زعم زاعم : . . . (اللمع ١٢٠)

فإن احتج علينا أحد . . . فليعلم (اللمع ٢٦٠)

فإن اعترض علينا . . . كان الجواب (اللمع ٣٨١)

فإن ذهب متعسف أن يتعسف في هذا فيقول . . . (اللمع ٣٨٦)

فإن تعجب علينا متعجب . . . قلنا له . . . (اللمع ١٧)

واعلم أنه ليس لأحد أن يعاذن فيقول . . . (اللمع ٢٨١)

وفي أحياناً أخرى لجأ ابن جناح إلى أسلوب آخر وذلك بطرح سؤال أو بإفترضه ثم الإجابة عليه :

وفي هذا الباب يبحث آخر وهو أن يسأل فيقال وكيف حكم أبو زكريا على تفعل إذا كان . . . أجابه أن . . . (اللمع ٢٢٠)

ومن الممكن القول هنا إنه بالرغم من نقد سيبويه لبعض آراء النحويين في عصره فإنه لم يرفض تعالياتهم أو تحليلاتهم التي قدموها وهو الأمر الذي يختاف عما كان عليه الحال (٢٢) بعده حيث قامت الخلافات بين النحويين وخاصة ذلك الخلاف بين أنصار مذهب

البصرة من جانب والكوفة من جانب آخر وكذلك الخلاف المشابه الذي قام بين النحاة العربيين وقسمهم قسمين قسم ضم أنصار ابن جناح وضم الآخر أنصار معارضة صموئيل التاجيد . . . وهو الأمر الذي احتاج إلى مثل هذا النوع من الأسلوب للرد وتقنياد آراء الجانب الآخر .

ومع إيمان النظر أيضاً في منح سبويه في الكتاب فلننا نلاحظ خلوه من أى اتجاه تعليمي حيث أنه كان أكثر اهتماماً بتنظيم معطيات اللغة العربية منه بتسهيلها للمتعلمين سواء أكان ذلك للمتحدثين بالعربية أم لغير المتحدثين بها .

وبالرغم من أنه كثيراً ما قدم نفسه للقارئ مفتتحاً كلامه بتعابير مثل اعلم . . . اعلم أن . . . ارفع . . . ويزيد هذا عندك بياناً . . . ومما يبين ذلك أن . . . إلا أن هذا كان يعد أحد الأساليب المستخدمة في الأسلوب العربي القديم وكان سبويه على العموم كثيراً ما يستخدم مثل هذه العبارات ليستهل بها جملة تتحدث عن أبسط القواعد الموجودة في العربية .

وماذا عن المبرد وابن جناح هنا . . . في الواقع إن ابن جناح سواء في كتابه الجمع أو في غيرها من كتبه أو مقالاته التي كتبها عن النحو يعتبر كاتب تعليمي صرف ، بحيث لم يهدف في معظم كتبه إلا إلى مساعدة المبتدئين في تعلم العربية ومن أجل تسهيل ما صعب عليهم من كتب سابقة وخاصة كتب « حيوج » ويتضح هذا جلياً من أحد العناوين التي أطلقها على كتبه وهو « رسالة التقريب والتسهيل » .

أما المبرد فن الممكن القول هنا أيضاً أن جميع الكتب التي كتبت بعد سبويه (٢٣) بما فيها المختضب كانت تضع المعلمين نصب أعينها حتى يكونوا على كفاية خاصة من أجل الإجابة على أية مسألة .

أما السمة الأخرى التي تميز كلا من المبرد وابن جناح عن سبويه فهي استخدامهم لمصطلحات خاصة بعلم المنطق والفلسفة وتوضيح المناقشة التالية مدى اهتمامهم وانغماسهم في هذا الجانب وهي المناقشة التي تتناول فكرة الزمن وعلاقتها بالأفعال وفي تحديد أصل المشتقات .

وفي هذا الصدد يقول ابن جناح :

« فنقول إنه قد صح بشهادة العمول الصحيحة وثبت بدلالة الأفكار الصريحة أنه

لا شيء بعد الباري عز وجل إلا جوهر وعرض فقط . . . وقد علم أن الجوهر هو القائم بذاته الحامل للأعراض وأن العرض هو المحمول بالجواهر غير قائم بذاته . . . ولما كان الجوهر أقدم من العرض قديمة طبيعية إذ هو الحامل له أو انحدث له وكنا قد اضطررنا إلى أن نضع لكل واحد من الجواهر اسماً نقصاه به من غيره قدمنا الاسم في الرتبة وإن كانت الاسمية مشتركة للجواهر والعرض جميعاً . . . ومن الأسماء أسماء موضوعات باشتقاق وهي الأسماء المشتقة للجواهر من الأعراض المحمولة عليها . . . (المع ص ١٩-٢٠)

أما عند حديثه عن الأفعال فقد قال :

«وأما أي هاتين الصيغتين أقدم أعني الماضي والمستقبل فيحتمل جوابين أحدهما أن يكون الماضي هو الأقدم لأن الفعل الراجع أعني الماضي هو واجب يعنى قد خرج إلى الكون والذي لم يقع بعد أعني المستقبل ممكن لا يلزم أن يكون أم لا والواجب أقدم من الممكن كما قال أرسطو صاحب المنطق» (المع ٢٢).

وقد ناقش المبرد أيضاً هذه الفكرة قائلاً :

«والمكان لا يكون فيه مثل ذلك فالفعل ينقضي كالزمان لأن الزمان مرور الأيام والأيام فالفعل على سننه يعضى وليست الأمكنة كذلك إنما هي جثث ثابتة تفصل بينهما بالعين وتعرف بعضها من بعض كما تعرف زيدا من عمر (المنتخب ٢٧٥/٢)

أما سيبويه فإن مناقشته للفعل وأزمته لم تحو أي تأثير تلك المصطلحات الفلسفية حيث إنه يعرض لنا الفكرة بصورة بسيطة قائلاً :

«وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء وبقيت لما مضى ولما يكون ولم يقع وما هو كائن لم ينقطع» . (الكتاب ١/١)

وعلى هذا فن الممكن القول أنه بالرغم من أن الدراسات القليلة التي قامت حول اللغة العربية في عصر ابن جنات إذا ما قورنت باللغة العربية الأمامية التي كان من الممكن أن يدفعه لاحتذاء مذهب الكوفيين القائم على السماع فإنه مال ميلاً واضحاً ناحية مذهب البصرة التباسي وذلك في محاولة للبحث عن قواعد شاملة دقيقة . . . لقد كان ابن جنات حريصاً مثل سيبويه على رفض معطيات مؤسسة على صيغ شاذة إلا أنه لم يستطع مقاومة تأثيره بالنحاة العرب المتأخرين في ميلهم إلى المنطق والفلسفة الذي جعله في معظم تعريفاته وتعليقاته أكثر تأثراً بالمبرد عنه بسبويه .

## الهوامش

1. Hirschfeld, Hartwig, Literary History of Hebrew Grammarian, London, 1926, p. 37.
2. Allony, N., ha - E — gron, Jerusalem, 1969, p. 85.
3. Skoss, S.L., Saddia - Ga'on, The Earliest Hebrew Grammarian; Philadelphia, 1955.
4. Chomsky, William, ha - Lashon ha - Ibrit be — Darkhe Hitbathuta, Jerusalem; Zeed, 1977, pp. 167—170.
5. Ashtor, Eli, The History of the Jews in Spain, Jerusalem, 1966, p. 380.
- ٦ - شيف ( شوق ) « المدارس النحوية » ، القاهرة ١٩٦٨ : ص ١٩٠ .
7. Omar, Ahmad Mukhtar, Arabic Linguistics studies in Egypt to The End of the Tenth Century, Cambridge, 1967, p. 405.
8. Fol. 1. recto, apud Hirschfeld, "Arabic Portions in Cairo Geniza at Cambridge", J. Q. R. Jan. 1906, p. 327.
- ٩ - « المص » ص ٢٦١ « وقد يخلطون أكثر من هذا . . . . . حتى ذلك عنهم سيديهم وأنشد لبعضهم . . . . . »
- ١٠ - عون ( حسن ) « تطور الدرس النحوي » القاهرة ١٩٧٠ : ص ٥٠ .
- ١١ - هو يهودا بن داود حيوج ولد في قاس في المغرب ثم هاجر إلى قرطبة حيث بدأ نشاطه العلمي هناك ، وقد أطلق عليه إبراهيم بن عزرا في كتابه « مورتاج » لقب ( مؤسس علم اللغة العبرية ) .
- ١٢ - على سبيل المثال قاموس داود بن إبراهيم القاسم المسمى « جامع الألفاظ » وقاموس محيرت « مناحم بن سروق . . . . . أما دوناش بن لبرت فياذا رغم من تميزه بفروق العلة وخصائصها وسقوطها في تصريف بعض الأفعال وكذلك حديثه عن حرف النون إدغامه في حالة سكونه إلا أنه أيضا قدم لنا قائمة تضم أصولا ثمانية لبعض الأفعال التي يستطع التعرف على أصولها الثلاثية وذلك في « ردوده » على كلى من مناحم وسعديا .



١٣ - نشرت أصول هذه الكتب باللغة العربية مع ترجمة عبرية لها عدة مرات على يد كل من  
J.L. Duke, 1844,  
G. W. Nutt. 1870 and Jastraw, 1897.

١٤ - كتب ابن جناح عدة مقالات وكتب كتاب أولها « كتاب المستطوع » ثم  
« رسالة التنبية » و « كتاب التقريب والتسهيل » و « كتاب التنوية » و « كتاب التشوير »  
وقد قام Josef Dereuboury بطبعها تحت اسم « كتب ورسائل لأبي الوليد مروان  
بن جناح القرطبي »

#### Opuscules et Traites d'Abou-L-

Walid Merwan Ibn Janah de Cordove, Paris, 1880.

١٥ - لم يتبق من كتابات صموئيل الناجية في هذا المجال إلا بقايا بسيطة ، منها  
الجزء الثاني من « رسائل الرفاق » الذي قام أيضاً " Josef Derenbourg " بطبعه  
في مقدمته لكتب ابن جناح " Opuscules " السالف الذكر «بالإضافة إلى بعض القطع الأخرى  
من أعماله التي قام كل من Ko Kou tzaw, Wilensky بطبعها ثم أعادها Allonyyها  
ونشرها في كتاب يحمل عنوان : " Me - Sefre ha - Palshanut her - Ibnt :  
bime ha - binayen." 1980.

١٦ - قام Josef Derenbourg بنشر هذا الكتاب بمساعدة Bacher في باريس  
عام ١٨٨٦ تحت اسم " fleuris " Le, Livre de Parterres " ثم قام Wileusky  
بتحقيقه وترجمته إلى اللغة العربية تحت اسم Sefer ha - Reqma عام ١٩٢٦ .

١٧ - قام Neubauer بنشر هذا الكتاب في أكسفورد عام ١٨٧٥ تحت عنوان :  
"The Book of the Hebrnew Roots".  
ثم قام Ibn - Tibbon بترجمته إلى العبرية وقام Bacher بنشره في برلين عام  
١٨٩٤ - ١٩٠٨ .

١٨ - ابن جني ( أبو الفتح عثمان ) « سر صناعة الاعراب » ، القاهرة ، ١٩٥٤ .  
ج ١ / ١٣٠٪ .

١٩ - غنيف ( شوقي ) نفس المرجع السابق ص ١٣١ .

٢٠ - ثعلب ( أبو العباس أحمد بن يحيى ) « مجالس ثعلب » مصر ١٩٤٨ ، ص ٣٤٩ .

21. Talmon - Rafael, "Nahwiyyun in Sibawaihi's Kitab" Journal  
of Arabic Linguistics, Wiesbadeu, Harrassowitz, Vol. 8, 1982,  
pp. 12-38.

٢٢ — انظر المختضب للميرد ، القاهرة ، ١٩٦٣ - ١٩٦٩ ، ج ٢/٢ ، ص ٦٤٧ ، وما ورد عليك من المسائل فقهه على هذا ، وكان ابن السراج هو أول نحوي يعلن صراحة أنه قد خصص كتابه « الأصول » للعالم والمتعلم « ولما كنت لم أجعل هذا الكتاب للعالم دون المتعلم إحتجت إلى أن أذكر ما يقرب على المتعلم « وفي موضع آخر يقول : « فإني فرغنا من ذكر المرفوعات والمنصوبات وذكرنا في كل باب من المسائل مقداراً كافياً فيه دربة للتعلم ودرس للعالم بحسب ما يصلح من هذا الكتاب » ، انظر كتاب الأصول في النحو - بغداد - ١٩٧٤ ، ص ١٩٩/١ و ٢٩٩/١ على التوالي .

وقد وردت مثل هذه العبارات في كتب النحاة اليهود أيضاً فنجد حيوج يثم بهذا الجانب قائلا « وبعد هذه المقدمة أرى أن أولف جملة الأفعال ذوات المثلين أولا فأول وأذكر ما وجدت من النواص لبعضها دون بعض ليتم بذلك ما أردته من بيانها وانتفاع المتعلمين بها إن شاء الله » ، كتاب الأفعال ذوات المثلين ص ٢٣٥ .



## نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني

د. أحمد درويش

لم يكن الإمام عبد القاهر الجرجاني المتوفى ٤٧١ هـ هو أول من تحدث في نظرية النظم لا من حيث استخدام هذا المصطلح ولا من حيث البحث عن هيكل نظرية لغوية يتم على أساسها التقييم الجمالي للنصوص الأدبية ومحاولة تصور جانب من إعجاز القرآن البلاغي ، فقد سبقه الجاحظ المتوفى ٢٥٦ هـ إلى الحديث عما أسماه « نظم القرآن » وإن لم يفصل القول في هذا المصطلح ، وسبقه كذلك القاضي عبد الجبار الأسدي المتوفى ٤١٥ هـ حين حاول أن يؤسس تصوراً لغوياً جمالياً أسماه « الاضم » لا يختلف عناصر هيكله الرئيس عن عناصر النظم التي امتد بها عبد القاهر امتداداً راسياً وأفقياً ، وامتد بنذورها إلى علوم النحو واللغة والبلاغة وتطبيقاتها إلى نصوص القرآن الكريم والشعر وأصلها بطريقة جملة النظرية تحمل اسمه كواضع للأسس النظرية لعلم الأسلوب وصاحب أكثر النظريات الجمالية اكتمالاً في تاريخ النقد العربي .

وحين تناول عبد القاهر النظم أشار إلى أن هناك اتجاهات عامة بين العلماء ، يعرف للنظم مكانته « وقد علمت أطباق العلماء ، على تعظيم شأن النظم وتسخيم قدره ، والتنويه بذكره وإجماعهم على أن لا فضل مع عدمه ، ولا قدر لكلام إذا هو لم يستقم له (١) » وهو يسير على نحو خاص إلى مجهودات علماء بأعيانهم في هذا المقام فهو ينقل عن الجاحظ في أمر الإعجاز القرآني . . . قوله ولو أن رجلاً قرأ على رجل من خطبائهم ، وباعائهم سورة قصيرة أو طويلة ، لتبين له في نظامها ومخرجها من لفظها ومطابعتها أنه عاجز عن مثلها ، ولو تحدث بها أبلغ العرب لأظهر عجزه عنها (٢) .

• مدرس بقسم البلاغة والنقد الأدبي والأدب المقارن بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة .

وهو في موضع آخر يشير إلى مصطلح «الضم» الذي تحدث عنه الفاضل عبد الجبار فيقول عبد القاهر «أنهم قالوا أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلمات ، وإنما تظهر بالقسم على طريقة مخصوصة (٣) . . وإن كان عبد القاهر لم يذكر اسم عبد الجبار صراحة ، لاختلاف مذهبهما الديني ، فقد كان عبد الجبار من المعتزلة وعبد القاهر من الأشاعرة ولكنه مع ذلك يميل رأيه محتفظاً له بنفس الكلمات ومسجلاً سبقه إلى إدراك خيوط الفكرة الأولى .

وإذا كان الباقلاني مثلاً قد أدرك من قبل ضرورة وقوع المخالفة بين لون البلاغة القرآنية وبلاغة الكلام الآخر ، ولم يستطع أن يحدد الملامح الخاصة للبلاغة القرآنية إلا بأن يقول أنها تخضع للنظم ، فقد انطلق عبد القاهر من هذه النقطة وعمقها ، ويايغب أن تذكر دائماً أن عنوان كتاب عبد القاهر هو «دلائل الإعجاز» ومعنى ذلك أنه يبحث عن الملامح الخاصة بالإعجاز القرآني ، فنظريته ، تنطلق من هذه الفكرة أساساً وإن كانت لم تقتصر عليها أو لم تقف عندها وحدها كما سنرى .

ويتساءل عبد القاهر . . ما الشيء الجديد الذي أتى به للأسلوب العربي وما ذلك الشيء الذي عجز العرب عن أن يأتوا بمثله ؟ لقد تحدث القرآن العرب ، وهم أهل فصاحة — تحدثاً تدريجياً — عجزوا في مراحله . . فتحدثهم أولاً أن يأتوا — بقرآن مثله وقال لهم . . لكن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله . . . ثم انقص المقدار المتحدث به ، قل فأتوا بعشر سور من مثله ثم انقص المقدار مرة أخرى ، . . فأتوا بسورة من مثله . . . وهكذا كان العجز ، مع أن القرآن كلام عربي مثل كلامهم الذي يقولونه ، ويستعمل الحروف والألفاظ والجميل ذاتها . .

فما هو الشيء الجديد إذن ؟ لنأخذ مثلاً قول الله تعالى : « الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم » مآلك يوم الدين « إياك نعبد وإياك نستعين » . لئرى الشيء الجديد من الناحية القويّة — الذي يخالف به هذا الكلام سائر كلام العرب .

ليس هناك جديد في حروف هذه الكلمات فجميعها تقع في إطار حروف المعجم الثمانية والعشرين ، ولقد كان العرب يستعملون الحروف ذاتها في بناء كلماتهم ، وأهل ذلك ما دعا القرآن إلى أن يورد في بعض أوائل السور مجموعة من الحروف متفرقة ، لا معنى محدد لها في جميعها مثل : « ألم » و « كهيعص » و « حم » وجعل هذه الحروف تنطق مستقلة ، فنحن نطق « ألم » ألف لام ، ميم ونطق « حم » حا ، ميم ، وهكذا وتلك

كانت إشارة من القرآن إلى أن حروفه هي نفس الحروف التي يستعملونها في كلامهم العادي ، ومع ذلك فهم عاجزون عن قبول التحدى والإتيان بمثله .

إذن ليست الحروف هي الشيء الجديد ، ولا يمكن أن تكون سرّاً بلاغياً للإعجاز ، وكذلك ليست الألفاظ هي سر بلاغة القرآن ، لأنها ليست جديدة على العرب ، فهم يعرفون من قبل ذلك كلمات الحمد ، والله ، ورب ، والعالمين ومالك ، ويوم . . . إلخ .

ويستعملون الألفاظ في نفس معانيها المراد منها في الاستعمال القرآني ، فيها عذا تغيرات طفيفة في بعض المصطلحات التي استخدمها القرآن ، مثل الصلاة والزكاة والصيام وغير ذلك ، فالقرآن إذن لم يأت بجديد في الفاظه ولا في مدلولات تلك الألفاظ ، وإذا كان البلاغيون والنقاد السابقون على عبد القاهر قد جعلوا للألفاظ شأنًا كبيراً في تحقيق بلاغة الكلام ، فإن عبد القاهر ، يرفض بشدة تلك الفكرة ويقف محارباً أن يكون للألفاظ شأن كبير في الصياغة الأدبية ، وعنده أن الألفاظ تابعة للمعاني وأنه « لا يتصور أن تعرف للفظ موضعاً من غير أن تعرف معناه ، ولا أن تنوع في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيباً ونظماً ، وأنتك تنوع الترتيب في المعاني ، وتعمل الفكر هناك ، فإذا سم لك ذلك اتبعها الألفاظ ووقوت بها آثارها وأنتك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتاج إلى أن تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ بل تجدتها ترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني ، وتابعة لها ، ولا حقة بها ، وإن العالم — بمواقع المعاني في النفس ، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في التعلق (٤) .

وعبد القاهر يلج على تأكيد رأيه في اللفظ وقيمه البلاغية في مواضع كثيرة من كتابه (٥) دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة ، وهو إلحاح يدعونا إلى التساؤل عن سر هذا الموقف المتشدد من عبد القاهر ، والذي يعارض به الجاحظ ، وقد تتلمذ عبد القاهر على كتيبه وكان كثير الإعجاب بها والإشارة إليها .

ولعل السر يكمن في نظرة عبد القاهر إلى العنصر الذي ينبغي أن يفرق به بين النص الأدبي وغيره ، وعند عبد القاهر ، إن هذا العنصر هو الفكر بالدرجة الأولى ، أو قل نقل طريقة بناء الفكر وترتيبها وإخراجها ، وعبد القاهر هنا ، يجعل البلاغة صناعة الفكر العميق ، لا صناعة الذي يعرف بعض القشور القفطية والبلاغة ترجع إلى الفكر أكثر من اللفظ وهو الذي يجعل لغتها عالمية ، يستمتع بها أصحاب اللغات الأخرى حين تترجم إليهم فإن

يستمتع الفارسي مثلاً بنص عربي يترجم لآليه إذا كان كل ما يميزه هو مجموعة من الألفاظ العربية الجميلة ، لأننا لا يمكن أن نقل جمال هذه الألفاظ في الترجمة ، وإنما يستمتع حين يكون النص ذا قيمة فكرية (٦) .

لعل من دوافع عبد القاهر ، إلى اعتناق هذه الفكرة ، والدفاع عنها كذلك ، رغبته في أن يحس المولى — وهم المسلمون الذين ليسوا من أصل عربي وعبد القاهر واحد منهم — أن يحس هؤلاء أن البلاغة ليست مقصورة على العرب والأعراب الذين تعاملوا اللغة من آباءهم وأمهاتهم ، أو أتقنوها في قبائل البادية وإنما البلاغة وحسن الأداء اللغوي فكر يستطيع أن يتقنه المولى ، كما يستطيع أن يتقنه العربي ، وتستطيع أن تدركه الأجيال اللاحقة ، التي تدرك العربية بالتعليم كأنجيلنا نحن — كما أدركته الأجيال السابقة التي أدركت العربية بالتلقي والسابقة « إنك تجد كثيراً ممن يتكلم في شأن البلاغة إذا ذكر أن للعرب الفضل والمزية في حسن النظم والتأليف ، وأنما في ذلك شأن لا يبلغه الدخلاء في كلامهم والمولودون يجعل بعلى ذلك بأن يقول لا غرو ، فإن اللغة لهم بالطبع وأنا بالتكلف ، ولن يبلغ الدخيل في اللغات والألسنة مبلغ من نشأ عابها ويدي من أول خلقه بها وأشياء هذا مما يؤهم أن المزية أنهم من جانب العلم باللغة وهو خطأ عظيم وغلط منكر ، يفضي بقائله إلى رفع الإعجاز من حيث لا يعلم (٧) .

وإذا فبعد القاهر يرى أن الألفاظ — من حيث هي ألفاظ — لا توجب إعجازاً للقرآن لأنها ليست جديدة على العرب بصورتها تلك ، ولأنها كذلك ، ليست صاحبة المكانة الأولى في إعطاء القيمة الأدبية للنص الأدبي ، وهذا لا يمكن أن يعد عبد القاهر من أصحاب اللفظ وأنصاره في تاريخ البلاغة العربية ، على أنه كذلك لا يمكن أن يعد من أصحاب المعنى المقابلين لأولئك ، ذلك أن المعنى بالمفهوم المقابل للفظ ، ليس جديداً على اللغة ، فكلمة « الحمد لله رب العالمين » مثلاً ليس معناها جديداً ، فالعربي كان يعبر عن هذا المعنى بطريقة أو بأخرى وهو يستطيع لو تحديته أن يأتي بمعنى مماثل فيقول أنا نحمد إلنا رب الكون وما فيه ، مثلاً ، ولكن القضية ليست قضية المعنى بهذه الطريقة فبعد القاهر في مجال حديثه عن بلاغة الشعر — يهاجم أصحاب المعنى بهذا المفهوم هجوماً قاسياً ويقول : « واعلم أن الداء الدوي ، والذي أعيا أمره في هذا الباب غلط من قدم الشعر بمعناه . . . فأنت تراه لا يقدم شعراً حتى يكون قد أودع حكمة وأدبا واشتمل على تشبيه غريب ومعنى نادر . . . واعلم أنا — وإن كنا إذا اتبعنا العرف والعادة وما يهجي في الضمير وما عليه العامة — أننا ذلك أن الصواب معهم وإن التعويل ينبغي أن يكون على المعنى . . . فإن الأمر بالقصد إذا جئنا إلى الحقائق وإلى ما عليه المحصولون (٨) .

وإذا كان إعجاز النص أو فصاحته لا تأتي من قبل حروفه ، ولا ألفاظه ولا معانيه ،  
بالمفهوم السائد لكلمة المعنى في المناقشات النقدية السابقة على عبد القاهر ، فمن أن يأتي  
الإعجاز إذن ؟ .

إن عبد القاهر يتبع بقية عناصر النص التي يتوقع أن يأتي الإعجاز أو الفصاحة من  
قبلها ويبيح أن نتذكر أن نبي عبد القاهر لصفة الإعجاز عن هذه العناصر ، ليس معناه  
عناؤها من الفصاحة ، ولا نفى كونها عناصر داخلية في تكوين جمال النص وإنما معناه أن هذه  
— العناصر التي ذكرناها — الحروف والألفاظ والمعاني ، وتلك التي سوف سيحيى  
ذكرها — لا تصلح وحدها أن تتخذ أساساً لتفسير الإعجاز لأنه ليس من بينها عنصر جديد  
على لغة العرب لم تألفه من قبل أولاً يمكن تعاقده .

من بين هذه العناصر ، تركيب حركات الكلام وسكنته ، أو ما يمكن أن يسمى  
الإيقاع العام للجمل وحقيقة تحيز القرآن بأون من الإيقاع ، يتمثل في الآيات التي تأتي  
أحياناً متتالية بفواصل متشابهة الحرف الأخير أو متقاربة وذلك كفواصل سورة الفاتحة مثلاً  
والتي تنتهي جميعاً بحرف النون أو الميم وهما حرفان متقاربان إلى حد كبير وكسورة الرحمن  
التي تنتهي فواصل آياتها بحرف النون ، وأحياناً تتشابه نهايات فواصل بعض الآيات المتتالية  
دون أن تمتد ذلك إلى بقية آيات السورة ، وكذلك تتشابه الآيات أحياناً في حجمها .

وتلك كلها ألوان من ترتيب الكلام مأثومة يختص كل جنس آدمي بلون منها ، ولا  
يصلح مثل ذلك الإيقاع تفسيراً للإعجاز ، ودليل ذلك أن بعض الكذابين الذين ادعوا أنهم  
أنبياء حينما حاولوا تقليد القرآن لجأوا إلى إيقاعه محاولين بناء كلام على نفس الإيقاع  
فجاء حديثهم غاية في الخماقة ، من مثل قول مسيلمة « أنا أعطيناك الجواهر — فصل أريك  
وجاهر » مقلداً إيقاع قول الله تعالى : « إنا أعطيناك الكوثر ، فصل أريك وانحسر » .

ومن العناصر التي يمكن أن يتوهم أن لها علاقة بفصاحة النص أو إعجازه ، الغرابة  
ونحفه الحركات . .

ولا يمكن أن تكون الغرابة سبباً للإعجاز لأن القرآن لا يكثر من الغريب فاقدهم  
السورة الطويلة ليس فيها كلمة غريبة على الأذن ، والكلمات التي عدت من هذا النوع  
في القرآن محدودة جداً ، ولو كان الأمر أمر تعدد بالغريب ، لكان من الممكن أن يدخل  
العرب في سباق من هذا اللون ، فالكلمات الغريبة المهجورة يمكن البحث عنها وتكلفتها



فإذا تحدثت واحداً للإتيان بكامة غريبة تدل على معنى الطول مثلاً ، قلت : « الشوق »  
لقال « الشوب » ولو قلت : « اللاحق » لقال : « اللاسق » مثلاً ، وكلها كلمات غريبة  
موجودة في اللغة وإن كانت غير مستعملة ، ويضاف إلى ذلك أن العرف العام ينظر من استعمال  
الغريب في القول

أما أن القرآن خفيف النطق على اللسان ، ومن أجل ذلك كان معجزاً فإن هذه دعوى  
لا تقف على أقسامها ، لأن كلام العامة والسوقة سهل بطبعه على اللسان ، فكان ينبغي أن  
يكون فصيحاً أو معجزاً بهذا المنطق ولو كان الأمر يرجع إلى خفة الحركات ، لعمدنا إلى  
حركة الفتحة مثلاً ، وهي أخف من حركتي الكسرة والضممة ، فحولنا الكلام كله إلى  
حركات مفتوحة فبدلاً من أن نقول الحمد لله بضم آخر الكلمة الأولى وكسر آخر الثانية ،  
نقول الحمد لله بفتح آخر الكلمتين حتى يتحقق في الكلمات معنى الخفة مثلاً (٩) ، ووضح  
أن تلك محاولة ساذجة تسمى إلى الكلام بدلاً من أن نجعله فصيحاً .

هذه عناصر ستة ، وقفنا أمامها في مواضع متفرقة من كتابات عبد القاهر وهي  
الحروف ، الألفاظ ، المعاني ، الإيقاع المدام ، الغرابة ، والخفة ، وقد رأينا أن عبد القاهر  
لا يرى أيّاً من هؤلاء جميعاً يصالح مقياساً يفسر الإعجاز على أساسه ، ذلك لأنها مع دورها  
الذي لا ينكر في بناء فصاحة الكلام ، ليست شيئاً استحدثه القرآن على طريقة التعبير  
عنا العرب ، وإنما هي أشياء كانوا يعرفونها ، ويمكنهم أن يأتوا بمثلها فلا ينبغي أن يتحدثوا  
بها .

وعبد القاهر بعد أن يناقش هذه العناصر جميعاً ويردها ينهي إلى ما يراه سبباً بلاغياً  
للإعجاز فيقول : « إذا امتنع ذلك لم يبق ألا أن يكون ( الإعجاز ) في النظم والتأليف  
لأنه ليس من بعد ما أبطنا أن يكون فيه إلا النظم (١٠) .

فإذا يريد عبد القاهر بفكرة النظم وما مكان هذه العناصر السابقة منها . أن عبد القاهر  
كان يربط بين البلاغة باعتبارها فناً قولياً — وبين بقية الفنون الجميلة الأخرى — مثل فن  
الرسم والنحت والتصوير ، والنش ، وتشكيل المعادن ، تلك جميعاً كانت ألواناً من  
الفنون شائعة في البيئة التي عاش فيها عبد القاهر ، ورأى من خلالها دقة ما يمكن أن يقوم  
به الفنان في هذه الفنون وهو يشكل مادته الخام التي توجد أمامه حتى أنه يراها وجوداً جديداً  
فقد يتناول أثناً قطعة من حجر التآليل ، فيشكل واحد منهما من قطعة تمثالاً رائع الدقة  
والجمال يكاد ينطق بالمعاني التي أودعها الفنان فيه — على حين يترك الآخر قطعه كئله

صاء من الحجر لا تعبر عن شيء ، وفي هذه الحالة فإن هناك فارقاً كبيراً بين الصورتين اللتين انتهت إليهما قطعاً الحجر المتشابهتان مع أنهما في الأصل من مادة واحدة .

رأى عبد القاهر أن الفن البلاغي يمكن أن يتم فيه التشكيل والتعبير على نفس المستوى ، فيصاغ النصان الأدبيان من مادة لغوية متقاربة ومع ذلك ينهى النصان إلى أن يكون أحدهما بليغاً معجزاً ويظل الآخر في وضع دونه حتى يظن أنهما ليسا من مادة واحدة والفرق بين الأمرين هو قوة الإحكام والتناسك في واحد منهما دون الآخر ، ومن هنا فقد أكثر عبد القاهر من المقارنة بين الفن القولى وسائر الفنون الجميلة الأخرى ، يقول : « وأما نظم الكلام ، فإنك تقتفى في نظمها آثار المعاني ، وترتيبها على حسب ترتيب المعاني في النفس ، فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المتقدم بعضه مع بعض وكذلك كان عندهم نظيراً للنسج والتأليف والصياغة والبناء والوشى والتجوير وما أشبه ذلك مما يوجب اعتبار الأجزاء بعضها مع بعض حتى يكون لوضع كل حيث وضع علة تقتضى كونه هناك ، وحتى لو وضع في مكان غيره لم يصلح (١١) » ، ويقول في موضع آخر : « وإنما سبيل هذه المعاني سبيل الأصباغ التي تعمل منها الصور والنقوش فكما أنك ترى الرجل قد تهدي في الأصباغ التي عمل منها الصورة والنقش في ثوبه الذي نسج إلى ضرب من التخيير والتدبير في أنفس الأصباغ وفي مواقعها ومقاديرها وكيفية مزجها وترتيبتها إياها إلى ما لم يهتد إليه صاحبه فجاء نقشه من أجل ذلك أعجب وصورته أغرب كذلك حال الشاعر والشاعر في توحيهما معنى النحو ووجوهه التي هي محصول النظم (١٢) . والواقع أن المقارنة بين الفن القولى والفنون الجميلة قديمة في النقد الأدبي منذ أشارها أرسطو في صدد عرضه لنظرية المحاكاة ، كذلك ألح لها بعض النقاد العرب قبل عبد القاهر مثل الجاحظ وقدامة (١٣) ولكن ما تقرد به عبد القاهر هو البحث عن الوسيلة التي تحقق هذه المقارنة وهذا التشابه — وتجعل الفن القولى مسبوكاً محكم الأجزاء مثل المثال أو اللوحة أو الهاتم أو غير ذلك ، ويلاحظ أن تلك الفنون يبدو فيها العمل متماسك الأجزاء ، لا يمكن الفصل فيه مثلاً بين الشكل والمضمون . ولا يمكن النظر إلى جزئياته المنفصلة ولكن ينظر إليه باعتباره كلاً متماسكاً ، فلو أخذنا مثلاً جزءاً من أنف المثال وفصلناه عن بقية العمل الفني لا يمكن الحكم عليه بالجمال أو عدمه إنما يحكم عليه بموضعه من العمل وتماسكه وتناسقه .

وجه التشابه الذي يريده عبد القاهر بين الفن القولى والفنون الجميلة هو التماسك والتناسق وخدمة كل جزئية للإطار العام ، ويتحقق ذلك في الفن القولى ، بأن يكون أوله مهجداً

لوسطه ووسطه ملائماً لآخره وبأن تكون كل جزئية في مكانها المناسب من التعبير تقدماً أو توسعاً أو تأخيراً وحتى يكون اوضع كل حيث وضع علة تقتضى كونه هناك وحتى لو وضع في مكان غيره لم يصلح ولا يمكن لهذا التناسق أن يحققه الألفاظ أو الحروف أو غيرها من العناصر التي سبقت الإشارة إليها وإنما يكون ذلك بمراعاة المعاني النحوية للكلمات وموافقة هذه للمعاني النفسية ، ويريد عبد القاهر بالمعاني النحوية الدور الذي تؤديه الكلمة في التركيب عن طريق مكانتها في الجملة أو طريق صياغتها أو طريق معناها .

فبعض الكلمات تكتسب معنى بحسب المكانة مثل كونها فاعلاً أو كونها مفعولاً أو ظرفاً أو حالاً أو تمييزاً أو مضافاً إليه وغير ذلك وحين يدرك الفرق الدقيق الذي يحده تغير مكانة كل كلمة في الجملة وتوضع الكلمة في وضعها المناسب للمعنى يكون ذلك إسهماً في تحقيق معنى النظم في التركيب ، وأحياناً تأخذ الكلمة معناها النحوي عن طريق صياغتها على وزن معين أو صيغة معينة فصياغة اسم الفاعل في المعنى غير صياغة صيغ المبالغة أو الصفة المشبهة مثلاً وزنة فعل يضم العين تختلف عن فعل يفتح العين في المعنى حيث تدل الأولى على السجية والطبع ، فالو قلت مثلاً نخل بالضم لكان معناها أن البخل سجية فيه وليس كذلك المعنى في نخل بالكسر مثلاً ، ومراعاة هذه الدقائق في الصياغة أيضاً إسهام في تحقيق معنى النظم في التركيب .

كذلك تأخذ بعض الكلمات معناها عن طريق وضعها ، فـ ( إذا ) و ( إن ) تستعملان للشرط ولكن الأولى للكثير والثانية للتفليل ، ولم ولن للنفي ولكن الأولى للماضي والثانية للمستقبل والفاء وثم للعطف ولكن الأولى لتعقيب والثانية للترانخي ، وهكذا الحال في كثير من الأدوات النحوية وملاحظة الفروق الدقيقة بين هذه الأدوات في الاستعمال يسهم في تحقيق النظم .

النظم إذن عند عبد القاهر هو إدراك المعاني النحوية والملائمة بينهما وبين المعاني النفسية في نسج الكلام وتركيبه . وفي ضوء ذلك نفهم تعريف عبد القاهر للنظم حيث يقول :

« واعلم أن ليس النظم ألا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله وتعرف مناهجه التي تهجت فلا تزيع عنها وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخل بشيء منها ، وذلك أنك لا تعلم شيئاً يستتبعه النظام بنظمه ، غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه ، فينظر في القبر إلى الوجوه التي تراها في قولك زيد متعلق ،

وزيد ينطلق ، وينطلق زيد ، ومنطلق زيد ، وزيد المنطلق ، والمنطلق زيد ، وزيد هو المنطلق ، وزيد هو منطلق ، وفي الشرط والجزاء إلى الوجوه التي تراها في قولك أن تخرج ، أخرج ، وإن خرجت ، خرجت ، وإن تخرج فأنا خارج وأنا خارج أن خرجت ، وأنا أن خرجت خارج ، وفي الحال إلى الوجوه التي تراها في قولك جاءني زيد مسرعاً ، وجاءني يسرع ، وجاءني وهو مسرع أو هو يسرع ، وجاءني قد أسرع ، وجاءني وقد أسرع فيعرف الكل من ذلك موضعه ويحيى به حيث ينبغي له ، وينظر في الحروف التي تشارك في معنى ، ثم ينفرد كل واحد منها بخصوصية في ذلك المعنى ، فيضع كلاماً من ذلك في خاص معناه ، نحو أن يحيى بما في نفي الحال ، ويلا إذا أراد نفي الاستقبال ، ويأن فيها يتأرجع بين أن يكون وأن لا يكون وبإذا فيها علم أنه كائن ، وينظر في الجملة التي تسرد فيعرف موضع الفصل فيها من موضع الوصل ، ثم يبرق فيها حقه الوصل موضع الواو من موضع «الفاء» وموضع «الفاء» من موضع «ثم» وموضع «لو» من موضع «ثم» وموضع «لكن» من موضع «بل» ويتصرف في التعريف والتوكيد والتقديم والتأخير في الكلام كله وفي الخلف والتكرار والإيضاح والإظهار فيضع كلاماً من ذلك مكانه ويستعمله على الصحة وعلى ما ينبغي له (١٤) -

النظم إذن يتحقق عن طريق إدراك المعاني النحوية ، واستغلال هذا الإدراك في حسن الاختيار والتأليف وهنا نقطتان ينبغي التنبيه لهما :

أولاً : وجوب التفريق بين النحو بالمعنى الشائع وبين المعاني النحوية المرادة من النظم فالنحو بالمعنى الشائع يراد منه « الإعراب » وتقوم اللسان عند نطق الكلمات - بحيث يحيى نطقها موافقاً لطريقة نطق العرب لكلامهم ، وهذا المعنى الشائع للنحو لا يصلح أساساً لتفاضل البلاغي والجمالي الذي تقوم على أساسه نظرية النظم ، فالجميل لا يمكن أن تتفاضل بأن بعضها أكثر إعراباً من البعض الآخر ، وإنما يحيى الإعراب هنا شرطاً لصحة الجملة من أساسها ، بحيث يكون خاوها منه موجباً لقساده ، ووجوده فيها شرطاً لكونها كلاماً عربياً صحيحاً ، أما التفاوت البلاغي والجمالي ، فهو مرحلة تالية لهذه المرحلة فإذا كان النظم يقوم على النحو ، فإنه لا يراد بالنحو هنا بداهة الإعراب ، وإنما يراد المعاني النحوية .

ليس المراد بالمعاني النحوية إذن الإعراب وليس التفاضل البلاغي والجمالي الواقع بين العبارات نالغاً عنه كما يقول عبدالقاهر « ومن هنا لم يجر إذا عدت الوجوه التي تعظم بها لثرية أن يعد فيها الإعراب ، وذلك أن العلم بالإعراب مشترك بين العرب كاهم ، وليس هو مما

يستتبط بالفكرة ويستعان عليه بالرؤية ، فليس أحدهم بأن إعراب الفاعل الرفع ، والمفعول النصب ، والمضاف إليه الجر ، بأعلم من غيره ، ولا ذلك مما يحتاجون فيه إلى حدة ذهن ، وقوة خاطر ، إنما الذي تقع الحاجة فيه إلى ذلك : العلم بما يوجب التفاعلية لشيء إذا كان إيجابها عن طريق المجاز ، كقوله تعالى : « فما ربحت تجارتهم » . . وأشبه ذلك مما يجعل فيه الشيء فاعلا على تأويل يادق ومن طزين تلتطف ، وليس يكون هذا علماً بالإعراب ، ولكن بالوصف الموجب للإعراب (١٥) ويقول عبد القاهر في موقع آخر ، مؤكداً نفس المعنى « ومن العجيب أننا إذا نظرنا في الإعراب وجدنا التفاضل فيه محالاً ، لأنه لا يتصور أن يكون الرفع والنصب في كلام مزينة عليهما في كلام آخر ، ولأنها الذي يتصور أن يكون ها هنا كلامان ، قد وقع في إعرابهما خلل ، ثم كان أحدهما أكثر صواباً من الآخر ، وكلامان قد استمر أحدهما على الصواب ، ولم يستمر الآخر ، ولا يكون هذا تفاضلاً في الإعراب ، ولكن تركاً له في شيء واستعمالاً له في آخر » . (١٦) .

والنقطة الثانية التي ينبغي التنبيه لها هي : أنه لكي يتحقق البظام لا يكفي الإدراك الثاقب للمعاني النحوية فحسب ، وإنما لابد من إدراك لِكَيْفِيَّةِ استغلال هذه المعاني في بناء العبارة أو في نسجها ونقشها وصياغتها ، كما يرى عبد القاهر وطريقة بناء العبارة واستغلال المعاني النحوية بها ، تقوم على عنصرين هما الاختيار والتأليف ، أما الاختيار فيراد به اختيار الكلمة أو الأداة المناسبة للمعنى النفسى ، فعلى مستوى الكلمة . قد نجد في اللغة كلمات مترادفة أو متقاربة المعنى ، ولكن بينها فروقاً دقيقة في الإنحاء أو المدلول ، ويتدخل عنصر الاختيار هنا في الوقوع على الكلمة المناسبة ، والنصوص البلاغية تنفادت في ذلك ، تفاوتاً كبيراً ويذهب التنبيه إلى أنه في مجال الكلمات المترادفة أو المتقاربة ، لا تحكم بأفضلية مطلقة لكلمة على غير هاولكن يقال أن هذه الكلمة مناسبة في هذا السياق ، وذلك البناء ، وقد لا تكون مناسبة في سياق آخر ، وتكون الكلمة المفضولة في السياق السابق مقدمة عليها هنا .

وعلى مستوى المعاني النحوية فإننا نجد محالاً واسعاً ، فالكلمة يمكن أن يعبر عنها بالضمير أو بالاسم الظاهر ، ويمكن أن يعبر عنها معرفة أو منكورة مثلاً على تشعب فروغ هذه الأقسام العامة ، بل أنها يمكن أن تذكر أصلاً أو لا تذكر ، ويكتفى بفهم معناها من السياق العام ، ولابد أن يتناسب اختيار كل طريقة من طرق التعبير تلك ، مع المعنى النفسى المراد الإفصاح عنه .

كذلك يتدخل عنصر الاختيار في الأداة النحوية ، فهناك من الفروق الدقيقة في الدلالة بين أدوات النفي مثلاً ، ما يدفعنا إلى التساؤل في كل موقف نود فيه استغلال إحدى هذه الأدوات هل الأنسب هنا استعمال « ما » أو « لا » أو « لم » أو « لن » أو « لما » وهكذا .

ولا بد إلى جانب الاختيار من التأليف ويراد بالتأليف وضع كل كلمة في مكانها المناسب من العبارة ، وفقاً لمعناها النحوي ، فوضع الكلمة في موضع الابتداء غير وضعها في مكان الاختيار وبمعنى الظاهر نفسه في موضعه مؤخراً ، غير مجيئه في غير موضعه مقدماً ، وكذلك المبتدأ ، والمفعول ، قد يتناسب أحياناً أن يأتي بعد الفعل والفاعل وقد يناسب أن يتوسطهما أو يتقدمهما ، وكذلك الأمر في العبارات المتجاورة ، فقد يكون من المناسب أن يصل بينهما حرف عطف يختلف حسب الموقف والمعنى من الواو ، إلى إلقاء وتم وأو وغيرها من حروف العطف وقد يكون من المناسب أن تترك الجملتان المتجاورتان منفصلتين لا رابط بينهما ، وفي كل حالة من هذه الحالات يوجد وراء « التأليف » معنى يقف وراء اختيار الشكل النحوي المناسب للعبارة .

#### النظم والإعجاز القرآني :

جاء كتاب عبد القاهر الذي ناقش فيه نظرية النظم ( تحت عنوان « دلائل الإعجاز » ومعنى ذلك أنه يبحث عن علامات الإعجاز القرآني .

ولقد سبق أن رأينا كيف ناقش عبد القاهر بقية العناصر الأخرى — غير النظم التي تدخل في صنع بلاغة الكلمة أو التركيب ، وأوضح أن هذه العناصر جميعاً لا تصلح من الناحية البلاغية لتفسير الإعجاز القرآني لأنها جميعاً عناصر مأثوقة في الأسلوب العربي الفصيح الصحيح ، ولم نجد بالقرآن ، واهتدي من مناقشته إلى أن النظم وحده هو العنصر الذي يمكن أن يناقش الإعجاز القرآني على أساس منه .

ولقد كان عبد القاهر يهدف من ذلك إلى تفسير مسألة الإعجاز تفسيراً علمياً ، لكي تكون الحجة به قائمة دائماً ، ولم يكتف كما اكتفى البعض الآخر ، بالقول بأن عجز العرب الفعلي عن التحدي مع تدرج القرآن في تحديه لهم ، من التحدي الكامل إلى التحدي الجزئي بمشر سور أو بسورة واحدة هذا العجز ، من وجهة نظر العلماء ، كان دليلاً كافياً على سمو أسلوب القرآن على الأسلوب العربي .

لكن عبد القاهر رأى أن التحدي لم يكن مفروضاً على معارضي النبي وحدهم ، حتى يكون صحتهم وعجزهم حجة تنسحب على من بعدهم ، وإنما التحدي — بمعنى صنع

شئ . يفوق قدرة البشر - مطروح على هولاء - وعلى كل من أتى بعدهم ، ومن هنا فلا بد من تفسير هذا التفوق تفسيراً عاماً وتوضيح الجانب البلاغى الذى يتميز به الإعجاز وذلك ما دعا عبد القاهر إلى وضع نظريته فى النظم .

وأمر آخر يبدو وأن عبد القاهر كان يهدف إليه ، وذلك هو محاولة استفادة الأدب العرفى ، من طريقة البناء المحكم التى وردت فى الأسلوب القرآنى ، ومحاولة لإدراك الخصائص الجمالية فى اللغة التى أحسن القرآن استغلالها فى صنع هذا الأسلوب المعجز ، والسعى إلى إدراك هذه الخصائص الجمالية هو خطوة فى طريق التفسير الموضوعى للجمال اللغوى ، وهذا التفسير من شأنه أن يضع أيدى درامى اللغة وأدبائها على مواطن التعبير التى تشع بإمكانات مختلفة يمكن استغلالها فى المعانى النفسية .

ولقد حاول عبد القاهر مناقشة بعض النصوص القرآنية على ضوء من فكرة النظم وتبين سر الأحكام فى بنائها ، ومن ذلك مناقشة الآية القرآنية التى تصور انتهاء طوفان نوح الذى عم كل أرجاء الأرض وأغرق أعداءه الذين لم يسمعوا نصيحته التى استمرت طويلاً ونجاه سفينته التى حملت من آمن به وركب معه ورسو هذه السفينة على مكان مرتفع يسمى الجودى ، هذا الموقف يصوره القرآن فى قوله تعالى : -

« وقيل يا أرض أبلعي ماءك ، ويا سماء ألقى وغيض الماء ، وقضى الأمر واستوت على الجودى وقيل بعداً للقوم الظالمين » .

وحين يناقش عبد القاهر سر بلاغة هذه الآية ، يقول أنه لا يمكن أن يكون إعجاز الآية راجعاً إلى بلاغة ألفاظها ، ذلك أننا نستطيع أن نأخذ كل لفظ منها على حدة ، فنجده لفظاً عادياً ، وتأمل مثلاً كلمة أبلعى « أو » قيل « أو » استوت « فإِنَّكَ تجدها كلاماً عادياً مما تستعمله اللغة العادية فى بناء أساليبها وتراكيبها ، ولكن موطن الإعجاز الحقيقى ، يرجع إلى سر التركيب ، والنسيج ، وشدة التماسك والموائمة بين عنصري الاختيار والتأليف وبين المعانى التى تكن وراء التعبير ولنتنظر إلى دقة النظم فى هذا التركيب .

« وقيل يا أرض أبلعي ماءك » : هذا التركيب ببنى على طريقة النداء ، والنداء يراد به فى المعانى النحوية ، طلب الإقبال بحرف نائب مناب ادعو فحين نقول يا محمد ، فإنما تدعوه إلى أن يقبل ، ومقتضى ذلك أن يكون من يوجه له الخطاب كاتباً عاقلاً يستطيع أن يسمع الدعاء ، فيقبل أو يرفض ، لكن حرف النداء هنا فى الآية نحو طبت به الأرض ،

وهي ليست كائناتاً عاقلاً ، والاختيار التحوي لعنصر النداء هنا ، له معنى نفسي ، فهو يشير إلى تجسيد الأرض وإعطائها صفة الكائن العاقل وكونها ممن يسمع ويبصر ، وذلك التجسيد ، يشير هنا إلى أن كل الكائنات الناطقة والصامتة أمام الله سواء ، فهو خالقها ، وهو الذي يستطيع أن يوجه لها الخطاب فتسمع وتطيع وقد جاء ذلك المعنى كما رأينا من تدخل عنصر الاختيار التحوي .

ثم أتى العنصر التالي للنداء ، فكان الأمر ، ويقال في هذا العنصر ما قيل في سابقه من ضرورة توجيه الأمر إلى كائن عاقل ، وما عمله توجيه الأمر إلى الأرض من ممان ، وعلى مستوى التأليف يلاحظ التناسق بين عنصرى النداء والأمر حيث يعد النداء مهبطاً لإلقاء أمر ما وتنبهاً للنفس لما سيلقى عليها « وهنا أيضاً يظهر عنصر الاختيار القفطي » فاختيار الفعل يلع ، وصياغة فعل منه ، دون الفعل شرب مثلاً ، الذي كان يمكن أن يقال منه ، يا أرض أشربي ماءك ، هذا الاختيار له دلالة خاصة ، فالوقوف هنا موقف انتهاء الطوفان ، من أداء مهمته وهي إهلاك الكافرين ، وضرورة عودة الحياة فوق الأرض إلى وضعها الطبيعي بأسرع ما تكون العودة وهنا نلاحظ أن الفعل يلع أكثر تحقيقاً للغرض من الفعل شرب حيث تدل مادة البلع في اللغة على سعة الحلق وسرعة الانتهاء ، في حين تدل مادة الشرب على السلوك الطبيعي الخادئ ، والمراد هنا أن تأخذ الأرض في سرعة ، ما عليها من مادة ومن ثم كان التعبير بمادة البلع هو المناسب للموقف .

وبعد ذلك يأتي المفعول ، وقد تدخل عنصر الاختيار هنا ، فبدلاً من اختيار الكلمة معرفة اختارها تكرة مضافة ، فلم يقل الماء ، وإنما ، قال ماءك ، والسر هنا يكمن في استعمال الضمير المضاف إليه ، وهو الكاف الذي يرجع إلى الأرض ، فالماء الذي سيبله الأرض هو ماؤها ، أخرجه لأنها واحدة ، من كائنات الله التي تنفذ أوامره ، وتسبده امتثالاً للأمر ومعنى ذلك أن انتقام الله ليس بعيداً عن مخالفيه وأنه يكمن في كل شيء وحتى في الأرض التي يسعون فوقها ، فهي مكان للحياة لأن الله أراد لها ذلك ، ولكنها يمكن أن تكون مصدراً للظلمة لو أراد الله ، ويلاحظ في تركيب العبارة السابقة ، أن العناصر النحوية تكونت داخلها على النحو التالي : —

أداء نداء للعاقل استعملت لغبر العاقل — منادى غير عاقل قصد من وضعه في هذا المكان معنى نفسي خاص — فعل أمر مناسب للنداء من حيث التأليف ، وقد تدخل الاختيار في مادته — مفعول به مضاف إلى ضمير المنادى .



ولو لاحظنا تركيب الجملة التالية ، لوجدناها تنظم العناصر داخليا بنفس الطريقة النحوية السابقة « وبإسياء أقامى » غير أن الجملة « هنا خالية من المفعول لأن فعلها لا زم ، وتماثل الجملتين في التراكيب النحوية بهذه الطريقة ، يدل على دقة التأليف في هذا التركيب ، ولقد يلاحظ على فعل الأمر هنا ، تدخل عنصر الاختيار فيه من حيث مادته فلقد اختار الفعل أقام بدلًا من الفعل ، « كف » مثلا ، لأن الفعل أقام فيه معنى الارتقاء إلى أعلى فكأن مياه السماء حين تطلع ، لا تقوم بمجرد عملية إمساك استمرار الماء ، وإنما كأن الماء يصعد إلى أعلى بدلًا من أنهاره إلى أسفل ، وذلك كله مطلوب هنا لسرعة عودة الحياة الطبيعية إلى الأرض .

ثم تأتي الجملة التالية « وغضب الماء » وعنصر الاختيار هنا جاء في إثارة صيغة على أخرى فهناك صيغة المبني للمعلوم ، وهي « غاض الماء » بمعنى جف ، وصيغة المبني للمجهول وهي وغضب الماء « التي اختارها التركيب ، ولو نظرنا للصيغة الأولى المتروكة لوجدنا « الماء » فيها فاعلا ، أى كأنه هو الذى جف من تلقاء نفسه ، وقد تأتي صيغ قرآنية أخرى تسبغ مثل هذا التركيب ولكن المراد هنا الإشعار بأن كل القوى الكونية في يد الله خاضعة له منفردة لأوامره ، ومن هنا كان اختيار صيغة المبني للمجهول التي تدل على أن الماء لم يغضب من تلقاء نفسه وإنما كان ذلك بفعل فاعل ، وتوجيه موجه .

« وقضى الأمر واستوت على الجودي » جملتان تأتيان بعد سلسلة النداءات والأوامر السابقة ، لكي تبينا النتيجة التي انتهى إليها الموقف ، وهي تحقيق الهدف ، وقد عبر عنه بالجملة الأولى التي اختارت صيغة البناء للمجهول وقد عرفنا سره ، ثم يحى نائب الفاعل في صيغة المفعول بال « أل » من معانيها النحوية أفادة « العهد » أى الشيء المتعارف عليه ، المسكوت عنه ، وهي هنا تستغل في الإشارة إلى النتيجة كأن ذلك الأمر كان متوقعا معلوما ، وقد استعمل كلمة الأمر مستغلا القيمة النحوية الكامنة في لام العهد ولم يشأ أن يشير إلى هذا الأمر بألفه الصريحة ، فيقول وقضى هلاك القوم ، أو إغناؤهم إيماء إلى أن هذا الهلاك أو الإقناء أقل من أن يذكر وإنما يشار إليه بهذه الكلمة فحسب . ومما يؤكد ذلك ويؤيده ، الجملة التي تأتي بعد ذلك وهي كلمة « استوت على الجودي » فقد أثر التعبير عن السفينة بالإضممار بدلا من ذكر اسمها الصريح ، فقال واستوت ، بدلا من أن يقول واستوت السفينة وهو هنا أيضا معتمد على أن السفينة معلومة لدى السامع لأنها محور الحديث ، فن الإجلال ألا يذكر اسمها كأنها شيء غير معلوم ، وكل هذه الأشياء يظهر فيها عنصرا الاختيار والتأليف واضحين .

وقيل بعدا للقوم الظالمين ، هي خاتمة هذه الآية ، ولعله يلاحظ أن كلمة « قيل هنا » تقابل كلمة « قيل » التي ذكرت في أول الآية وكأنها بذلك لوحنان فنيان متماثلان تزيينان، قاعة جميلة ، أو كأنهما قائمان معماريان يتقابلان في جو محكم التنسيق . هكذا رأينا عنصرى الاختيار والتأليف ، يتعاونان في إبراز البناء الجمالى لهذه الآية ، وذلك هو المراد من النظم ، فإنك تجد هنا دون شك فناً وتنسيقاً ووضعاً متعمداً مختاراً لكل عنصر من عناصر التركيب .

يقول الإمام عبد القاهر عند التعرض لنظم هذه الآية « ومعلوم أن مبدأ العظمة في أن توديت الأرض ، ثم أمرت ثم إضافة الماء إلى الكاف ، دون أن يقال ابلع الماء ثم أن اتبع نداء الأرض وأمرها بما هو شأنها ، نداء السماء وأمرها كذلك بما يخصها ، ثم أن قيل « وغيض الماء » ، فجاء الفعل على صيغة « فعل » الدالة على أنه لم يفيض إلا بأمر آمر ، وقدرة قادرة ، ثم تأكيد ذلك ، وتقريره بقوله تعالى : « وقضى الأمر » ثم ذكر ما هو قائلة هذه الأمور وهو « استوت على الجودي » ثم إضمار السقينة قبل الذكر ، كما هو شرط الفخامة والدلالة على عظم الشأن ، ثم مقابلة « قيل » في الخاتمة بقيل في الفاتحة (١٧) .

على أن عبد القاهر ، رغم أن كتابه يحمل عنوان « دلائل الإعجاز » لم يتعرض كثيراً للتطبيقات القرآنية ، فالآيات القرآنية التي نوقش نظمها في كتابه ، معدودة يمكن أن نحصى على أصابع اليدين ، ويمكن أن يقال أن جاذبية الشعر جرت عبد القاهر إلى مجالها جراً جزئياً في كتابه دلائل الإعجاز ، فلما واصل التأليف بعد ذلك وكتب « أسرار البلاغة » كان قد نفّس يديه من قضية الإعجاز تماماً ، وتفرغ لمناقشة القضايا الفنية في الشعر .

#### النظم والشعر

سبق أن قلنا أن الذين يعالجون الإعجاز القرآن من الناحية البلاغية يعاملون القرآن على أنه نص أدبي على درجة عالية من الجودة والإحكام وأنهم يضعفون للمقارنة بين النص القرآني - من الناحية البلاغية - والنصوص الأدبية الأخرى ، لكن يثبتوا التفوق والإعجاز للنص القرآني .

وقد كان الشعر والنثر يذران كأجناس أدبية مقارنة بالإعجاز القرآني ، عند الملاحظ والباقلاني وكان هناك اهتمام تفصيلي من الباقلاني بالمقارنة بين الشعر والقرآن ، تحقيقاً لنهج المخالفة الذي ارتضاه في إثبات الإعجاز واقتضاه أن يتناول الشعر مركزاً على عيوبه والشرائط التعبيرية التي توجد في النصوص ذات المستوى الجمالى منه .

لكن عبد القاهر ، يعتمد في مقدمة الدلائل إلى تناول نظري لقيمة الاستشهاد بالشعر ودراسته والتركيز على النواحي الجمالية فيه لا على نواحي الضعف وهو كذلك يعتمد في الدراسة كلها — التي خصصها لتبيين دلائل الإعجاز — يعتمد في هذه الدراسة إلى الإكثار من مناقشة النصوص الشعرية الجيدة ، بصورة تفوق من حيث العدد النصوص القرآنية التي أختارها للمناقشة ، حتى أن الأبيات الشعرية في كتابه أكثر بدرجة كبيرة من الآيات القرآنية .

إن اللافت للنظر حقيقة أن عبد القاهر قبل أن يبدأ في كتابة دلائل الإعجاز ووضع النظرية الجمالية التي يقوم عليها الإعجاز في رأيه — تخصص فصلاً تحت عنوان « الكلام على من زهد في رواية الشعر » وحفظه وضم الاشتغال بعلمه وتبعه « ، وهو في ذلك الفصل يناقش في أناة حجج الذين يتعصبون ضد الشعر من المشتغين بالدراسات الدنيوية وحججهم تلك لا تخالوا عن واحد من ثلاثة أمور : —

١ - أما أنهم يعيبون الشعر من أجل « ما فيه من هزل أو سخف وهجاء وسب وكذب باطل على الجملة ، أو لأنه كلام موزون مقفى يغري وزنه وثقوبته بالغناء ، وفي ذلك ما فيه عندهم من الناحية الأخلاقية ، أو لأن السلوك الشخصي للشعراء في الجملة غير محمود ، وتلك جميعاً حجج يوردها عبد القاهر ويغندها ، ويثبت ثم في المقابل أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان يقول أن من الشعر الحكمة وأن من البيان لسحراً وكيف نسبت أمره صلى الله عليه وسلم يقول الشعر ووعده عليه الجنة وقوله لحسان « قل وروح القدس معك » وسأعه له واستشاده إياه ، وعلمه صلى الله عليه وسلم به واستحسانه له وأرتيحه عند سماعه (١٨) ثم يورد عبد القاهر كثيراً من المواقف التي استشهد فيها الرسول شعراً أو استحسنته أو صحح فيه شعراً قبل إمامه وبه بعض الخطأ ، ويرى أن قول الله تعالى : « وما علمناه الشعر وما ينبغي له » لم يكن ذمّاً للشعر ولا خطأ من شأنه وإنما كان الشعر في ذلك مثل الخط فكما أن الرسول كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب ولم يكن ذلك يعني أن القراءة والكتابة والخط هما يعاب ، بل دعا القرآن لها وحث عليها وإنما كان الهدف التأكيد على معجزة الرسول وعلى أنه أي لم يقرأ كتب الأولين ولم يعرف ثقافتهم ومع ذلك فقد جاء بهذا البيان المعجز وفي هذا دلالة على أن هذا كلام الله لا كلام البشر . كذلك نرى عندهم من هذه الزاوية تأكيداً إلى أنه لم يكن كذلك واستدراكاً من الذين يحاولون صناعة الكلام البليغ المحكم ، وينشدون أن يأتي كلامهم على درجة معينة من الجمال حتى يكون القرآن بذلك امتداداً لهذه المحاولات وتلك الإجادات وإنما نرى عنه من البداية تلك الصفة تأكيداً لأن كلامه البليغ الذي يقوله إنما هو من عند الله وليس من عند البشر فالشعر من هذه الزاوية مثل الخط ، ولعل في ذلك مدحاً له لا ذمّاً . يقول عبد القاهر « وسبيل الوزن في منعه عالية السلام سبيل الخط حين جعل عليه السلام لا

يقرأ ولا يكتب في أن لم يكن المنع كراهية كانت في الخط ، بل لأن تكون الحجة أبهر وأقهر والدلالة أقوى وأظهر (١٩) .

ومن هنا فإن الشعر إذا صرفنا النظر عن الاعتراضات الشكلية التي يوردها أعداؤه - فنقول جميل لم يقف منه الدين موقف عداء ولا نقي ويتبقى أن يورد في مجال مناقشة الإعجاز القرآني لاثنين نواقصه كما فعل الباقلائي ، وإنما كما يقول عبد القاهر « أردته لا عرف به مكان بلاغة واجعله مثالا في براعة في تفسير كتاب وسنة - وانظر إلى نظمته ونظم القرآن فأرى موضع الإعجاز واقف على الجهة التي منها كان واتبين الفصل والقرآن » (٢٠) .

وهذا التمهيد النظري الذي وضعه عبد القاهر في مقدمة كتابه أتبعه بتطبيق عملي تعرض فيه لمناقشة كثير من النصوص الشعرية الجميلة لشعراء قدماء أو محدثين ، وذلك في مجال إخراج التصور النظري لنظريته في النظم إلى التطبيق العملي .

وعبد القاهر يستشهد كثيرا بالمتنبي والبحتري ، ويستشهد كذلك بأبي تمام ، وابن المعتز ، وكثير وغيرهم من الشعراء قدماء ومحدثين ، ولكنه لم يورد شواهد للشاعر الكبير الذي كان معاصرا له وهو أبو العلاء المعري الذي توفي سنة ٤٤٩ هـ على حين توفي عبد القاهر سنة ٤٧١ هـ والمعاصرة حجاب كما يقولون .

إن هذا الذي فعله عبد القاهر لم يكن شيئا هينا ، ولكنه كان عملا ذا قيمة كبيرة ، وخاصة حين نتصور ذلك الكون من الجفاء المشتعل بين درامي الإعجاز القرآني وبين الجمال الشعري . - لقد كان من شأن هذا الجفاء أن يقصر بالمستوى الجمالي للفن العرب العريق ، والذي قالوا عنه أنه ديوانهم ، ولكن عبد القاهر أزال ذلك الجفاء وأبان أن أساليب اللغة الجمالية ، لا بد أن تستفيد من طريقة التعبير المعجز في القرآن ، وإن من الممكن أن تستخرج نظرية تفسر سر الجمال التعبيري في القرآن ، وتصلح في الوقت ذاته للتطبيق على الأدب العربي في نصوصه الشعرية والنثرية ، وإن من الممكن تبعاً لهذه النظرية ( وهي نظرية النظم ) القول بأن القرآن لا يختلف عن كلام العرب المحكم في النوع فذلك يناقض دعوى الإعجاز وإنما يختلف في الدرجة فقط . فهنا نظرية في النظم ، يبلغ القرآن من خلالها مدى شديد الإحكام في التعبير ويحاول الأدب عامة والشعر خاصة السير في طريق هذا الإحكام .

لعل الأساس النظري الفلسفى لعلم الأسلوب قد اتضح الآن من خلال مناقشة النظم والنظم وعلاقته بالإعجاز القرآنى ، والفن الشعرى ، وحين تقوم محاولة لاستخلاص — هذه النظرية من خلال أساليب اللغة ، فإن هذا الاستخلاص يتبقى أن يتم على أساس من عنصرين هما : الاختيار والتأليف على أن يكون الأمر كله دائراً فى إطار المعانى النحوية :

ولكن يتضح دور كل من العنصرين فى بناء الأسلوب ، فإن عاينا أن نتصور أن هناك مشابهة بين عمارة البناء الهندسى فى فن العمارة مثلاً ، وبين عمارة البناء اللغوى للأسلوب ولنتذكر أن كلتا العمليتين تمر بالمرحلتين التاليتين :

١ — المرحلة الأولى : اختيار مادة النظم الذى يصاغ منها البناء ، والى تناسب مع الموقف ، وكما يجد الباني المعمارى نفسه أمام مجموعة من المواد البنائية يختار أحدها تبعاً لطبيعة الموقع والمكان والهدف ، فإن الصانع اللغوى يجد أمامه كذلك مجال الاختيار بين العناصر النحوية المختلفة ، فهو حين يعبر عن إنسان ما يستطیع أن يختار مثلاً بين ( محمد ، رجل ، الرجل ، الذى أعرفه ، هذا الإنسان ، هو ) وكل هذه عناصر تتفاوت بين العلمية والتكبير والتعريف بالألف واللام ، الموصولية والإشارة أو الضمير وكل اختيار لكل عنصر من هذه العناصر يتبقى أن يتم بناء على ملائمته لموقف معين ، لأن لكل عنصر نحوى إمكانية معينة فى أداء المعنى

٢ — المرحلة الثانية : التأليف بين المواد التى اختيرت فكثيراً ما تشابه المواد الخام فى بيوت مدينة بأكملها ، ولكن تختلف نسبتها وتأليفها اختلافاً كبيراً يجعل أحدها آية فى فن العمارة على حين يظل غيره مجرد مأوى سكنى لا فن فيه ، وكذلك على مستوى الجملة يمكن أن يختلف المستوى الجمالى للصيغ اختلافاً كبيراً ، تبعاً لنوع التأليف تقديماً ، أو تأخيراً ، وكذلك فى تناسب العناصر المتجاورة ، وفى تناسب الجملة التى تضم إلى بعضها البعض ، وواضح أن ذلك التأليف أيضاً يتم فى ضوء المعانى النحوية . وهذا التقسيم تكفل علم المعانى فى البلاغة بتغطية جانب منه ، وتحاول بعض الدراسات الأسلوبية المعاصرة متابعتها وتغطية جوانب القصور فيه .

#### المصادر

- (١) دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني تعليق محمد رشيد رضا طبعة المثار ١٣١٦ هـ
- (٢) السابق ١٩٤ .
- (٣) السابق ٣٠١ و ١٨٣ .
- (٤) السابق ص ٤٤ .
- (٥) انظر فى الدلائل على سبيل المثال ص ٤١ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ١٩٢ ، ١٩٦ ، ٣٠٣ .

- (٦) أنظر أسرار الولاية تعليق أحمد مصطفى المراغى : ط أول ( ١٩٤٨ ) ص ٤٠ .  
(٧) دلائل الإعجاز ١٩٢ ، ٣٠٣ .  
(٨) السابق ١٩٤ .  
(٩) السابق : ٣٠٠ .  
(١٠) السابق ، ص ٣٠٠ .  
(١١) دلائل الإعجاز ص ٤٠ .  
(١٢) السابق ص ٧٠ .
- (١٣) أنظر : الصورة الشعرية في الولاية والنقد العربي : أحمد درويش رسالة ماجستير  
مخطوطة مكتبة جامعة القاهرة ص ٩٧ وما بعدها ، وأنظر كذلك ، حلة الشعر والفنون الجميلة  
بين أرسطو والعرب : د . محمد غنيم - مجلة المجلة يولية سنة ١٩٦٠ .
- (١٤) دلائل الإعجاز ص ٦٤ .  
(١٥) دلائل الإعجاز ص ٣٠٢ .  
(١٦) السابق ٣٠٦ .  
(١٧) دلائل الإعجاز ص ٣٧ .  
(١٨) السابق ص ٩ وما بعدها .  
(١٩) السابق ص ٢٢ .  
(٢٠) السابق ص ٢٢ .



## المقررات

الموضوع	صفحة
تقديم الجزء الرابع ... .. .	٣
القرآيات القرآنية: رؤية لغوية معاصرة ... .. .	٥
تجديد الفكر الإسلامى عند محمد إقبال ... .. .	١٩
انتشار الإسلام فى الهند حتى نهاية العهد الغزنوى ... .. .	٣٧
بناء مصر الحديثة ... .. .	٥١
احتكاك العرب بالسريان وآثاره اللغوية ... .. .	٦٧
اللغة العربية ودور القواعد فى تعليمها ... .. .	٧٧
أثر المبرد فى النحو العربى ... .. .	١٠١
نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني ... .. .	١١٥



مطبعة النخبة  
٨٦٦٦٤٤٩

رقم الأيداع بدار الكتب القومية

١٩٨٥ / ٥٥٧٠